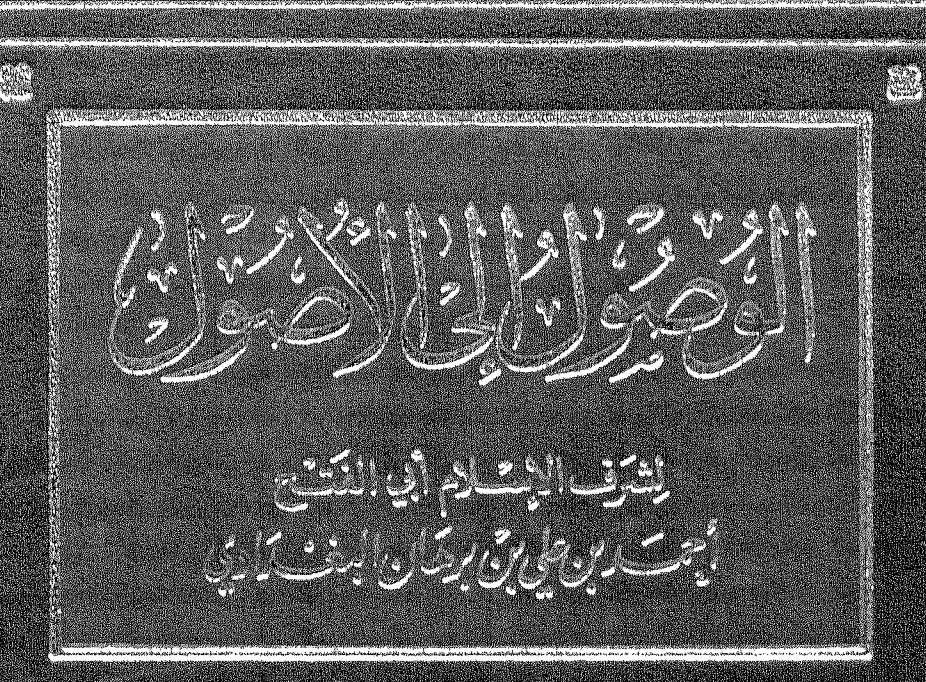
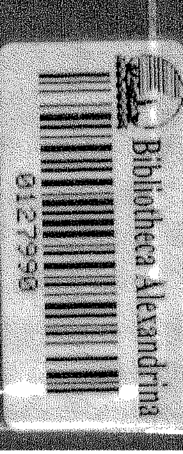


الوصول إلى الأصول

لشرف الإسلام أبي الفتح
أحمد بن علي بن برهان البغدادي

الجزء الثاني

تحقيق
الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد
الأستاذ المشارك
بكلية الشريعة وأصول الدين بالقصيم





مكتبة المعارف
الرياض











الوصول إلى الأصول

الجزء الثاني

الطبعة الأولى

١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م

مكتبة المعارف - ص.ب: ٣٢٨١ - هاتف ٤٠١٣٧٠٨ - ٤٠٢٣٩٧٩

الرياض - المملكة العربية السعودية

الوصول إلى الأصول

لشرف الإسلام أبي الفتح
أحمد بن علي بن برهان البغدادي
المتوفى سنة ٥١٨ هـ



الجزء الثاني

تحقيق
الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد
الأستاذ المساعد
بكلية الشريعة وأصول الدين بالقصيم

مكتبة المعارف
الرياض



بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب النسخ

المسألة الأولى

النسخ في اللغة حقيقة في الإزالة، وحقيقته في الشرع النقل والتحويل.

وقال أبو الحسين البصري: هو حقيقة في الإزالة ومجاز في النقل(١).

وعمدتنا: أن العرب أطلقت اسم النسخ عليهما(٢). قالوا: نسخت الشمس الظل اذا أعدمته وأزالته. ونسخت الكتاب وإن كان الكتاب لم يعدم. فهذا يدل على أن اللفظ حقيقة فيهما.

قالوا: ليس في قوله نسخت الكتاب ما يدل على أن النسخ

(١) الخلاف في هذه المسألة على ما قرره الآمدي في الأحكام وغيره لفظي لا معنوي والذي يهم الأصولي هو النسخ اصطلاحاً. وأما كون النسخ مشتركا بين الرفع والإزالة والنقل والتحويل كما قرره الباقلاني والقاضي عبد الوهاب المالكي وارتضاه الغزالي وابن بَرهان. أو أنه حقيقة في الإزالة مجاز في النقل كما قرره أبو الحسين البصري وارتضاه فخر الدين الرازي بحجة ان الإزالة أعم من النقل لأن الإزالة مطلق الإعدام وكون اللفظ حقيقة في العام مجازا في الخاص أولى لتكثير الفائدة أو أنه حقيقة في النقل مجاز في الازالة كما قرره القفال لا يبنى على تقريره عظيم فائدة على أنه يصعب القطع بأحد هذه الأقوال. ولتفصيل الاقوال في المسألة وأدلتها ينظر: نهاية السول ١٦٤/٢ والمعتمد ٣٩٤/١ والأحكام للآمدي ٢٣٦/٢. والمستصفى ١٢٨ وارشاد الفحول ١٨٣ وروضة الناظر ٦٩ والمحصول ٤١٩/٣/١ والبرهان ١٢٩٣/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٠١.

(٢) في المخطوطة: «عليها».

حقيقة في النقل والتحويل لأن الكتاب لم ينقل ولم يحول وإنما هو باقٍ على حاله.

وقالوا:[1] إنما يطلق اسم النسخ عليه لأنه توهم انه نقل منه امراً فوضع اللغة على ذلك. فلا خطأ في الوضع وإنما الخطأ في التوهم. واللغة لم تبن على الحقائق العقلية. ولهذا تراهم يطلقون اسم التناسخ على طائفة يقولون[2] بأن الأرواح تنتقل من بعض الأجسام الى بعض والأرواح باقية لم تعدم. فدل على أن النسخ حقيقة في المعنيين.

أما عمدة أبي الحسين فإنه يقول: النسخ حقيقة في الرفع والإزالة ومجاز في النقل والتحويل. ووجه التجوز: أن في النقل معنى من الإزالة، فإنه أزيل عن المكان الأول فجاز إطلاق اسم النسخ عليه. فإن عادة العرب أن تسمي الشيء باسم الشيء إذا كان مشاركا له في معناه كتسمية الشجاع أسداً والبليد حمارا.

قلنا: هذا فاسد. وذلك أن هذا ليس بأولى من تقدير ضده. فيقال بل النسخ حقيقة في النقل والتحويل ومجاز في الإزالة. وانما سميت الازالة نسخا لما فيها من معنى التحويل. فإن المزال تغيرت حاله، فإنه كان موجودا فانعدم فإذا تقابل[3] المعنيان لم يكن أحدهما بأولى من الآخر ووجب الرجوع الى إطلاق العرب. وقد أطلقت العرب اللفظ عليهما جميعا فدل على أن اللفظ حقيقة فيهما.

---

(١) في المخطوطة: «قالوا».

(٢) في المخطوطة: «ويقولون».

(٣) في المخطوطة: «تقابلت».

المسألة الثانية

اختلف العلماء في حد النسخ فذهب القاضي إلى أنه: « الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت إذا كان متراخياً عنه على وجه لولاه لاستمر الأول[1] ».

فأما أبو عبد الله البصري فإنه قال: « حد النسخ الخطاب الدال على رفع مثل الحكم في مستقبل الزمان على وجه لولاه لاستمر الحكم ».

وقال أبو الحسين: النسخ رفع الخطاب الدال على أن مثل الحكم غير ثابت في مستقبل الزمان إذا كان الخطاب متراخياً »[2].

---

(١) تعريف القاضي كما نقله عنه الآمدي والقرافي والغزالي والرازي: هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه. » وارتضى هذا التعريف الغزالي. وقد أورد عليه الآمدي بعض الاشكالات واختار أنه « عبارة عن خطاب الشرع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق. »
واما فخر الدين الرازي اختار أن النسخ: « طريق شرعي يدل على أن مثل الحكم الذي كان ثابتاً بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا. » وخلاصة القول في تعريف النسخ أنه ما من حد إلا وتوجه عليه إشكال ويصعب انتظامه في حد لا يرد عليه إشكال. ولعل أقربها ما اختاره ابن الحاجب « بأنه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر » فإذا اعترض عليه بأن كلام الله قديم فكيف يرفع؟ يجاب عنه بتحرير المراد أنني أقصد بالمرفوع « تعلق الحكم بالمكلف. »
وانظر تفصيل حدود النسخ في: نهاية السول ٢/١٦٤ وشرح تنقيح الفصول ٣٠١ والمستصفى ١٢٨ والمنخول ٢٨٩ وارشاد الفحول ١٨٣، والمعتمد ١/٣٩٤ والمسودة ١٩٥ والمحصول ١/٣/٤٢٣ والبرهان ٢/١٢٩٣.

(٢) هذا النقل عن أبي الحسين غير دقيق ولفظ تعريفه في المعتمد ١/٣٩٧ وفي الأحكام

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وعمدة القاضي أن النسخ عبارة عن الرفع، والرفع يستدعي حكما مرفوعا. فلا بد أن يكون المرفوع هو الحكم السابق لأن الحكم السابق هو المنسوخ.

وأما قولهم: بأنه رفع مثل الحكم في مستقبل الزمان. فإن مثل الحكم لم يثبت والرفع فرع الثبوت فكيف يجوز إطلاق القول بأن الحكم في مستقبل الزمان رفع للحكم والحكم لم يكن ثابتا.

ولكن على قول من زعم أن النسخ هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم غير ثابت في مستقبل الزمان. فإنه لم يأت بحقيقة النسخ في اللغة. لأن النسخ إما أن يكون رفعا وازالة أو نقلا وتحويلا. وأي المعنيين قدر فليس فيه شيء من معنى عدم الثبوت.

وعمدة المعتزلة: أن النسخ لو كان رفع الحكم الثابت فلا يخلو إما أن يكون ثابتا في علم الله تعالى- على معنى أن الله عَلَمَ دوام الصلاة الى بيت المقدس أبداً أو على معنى أنه أراد الصلاة إلى بيت المقدس أبداً. القسم الأول باطل. فإن ما علم الله دوامه لا يمكن رفعه. والقسم الثاني باطل لأنه يفضي الى البداء. والبداء مستحيل على الله تعالى. فلم يبق للنسخ حقيقة إلا أنه رفع ما توهمنا دوامه واستمراره. فكأن النسخ إنما يثبت حقيقة لغوية بالاضافة إلى الأفهام. وعلى الجملة كل ما كان مستمرا دائما فلا يمكن رفعه وهذا أقوى معتمد لهم في المسألة.

وغاية ما ذكر[1] أصحابنا في الرد عليهم: أن الأمر عندنا لا

٢/٢٣٦ « هو إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله أو فعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا ».

(١) في المخطوطة « ذكروا ».

معنى له إلا قول: الآمر إفعل. وهذه الصيغة مرتبطة بالفعل ومقتضية لإيجاده إلاَّ أن يوجد النهي وقولهم:[١] إن الدائم لا طريق إلى رفعه. هذا باطل بالنكاح. فإنه دائم وهو منقطع بالطلاق. ولأن ما ذهبت إليه المعتزلة يفضي إلى التسوية بين النسخ وبين التخصيص وهـذا يقتضي مشاركـة اليهود فإنهم انكروا النسخ واعترفوا بالتخصيص.

ونقل عن طائفة أخرى أنهم قالوا: «النسخ ظهور ما ينافي شرط الاستمرار». قلنا: هذا باطل بالموت والعجز فإنها ينافيان شرط الاستمرار ولا يجوز إطلاق اسم النسخ عليها. وقيل في حد النسخ: «إنه النهي عن مثل ما أمر به، والأمر بمثل ما نهي عنه».

وحد المعتزلة أقرب إلى الصواب.[٢] وبالله التوفيق.

---

(١) أي المعتزلة.

(٢) قوله أقرب للصواب بعد الاعتراض على قول المعتزلة فيه دليل على أنه لم يسلم حد «عن الإعتراض. والمعتزلة اختلفت عباراتهم في التعريف ولكن اتفقوا على أن الرفع ليس للحكم الأول وإنما هو لمثل الحكم الثابت إحترازا عن البداء الذي عرفه أبو الحسين بأنه «إزالة نفس الحكم الثابت بالنص».

وقد أورد العلماء على حد المعتزلة أمرين:-

الأول: إنه غير مانع إذ يدخل فيه إزالة مثل ما كان ثابتا من الأحكام العقلية قبل ورود الشرع. وهو ليس نسخاً بالاجماع.

الثاني: إن إزالة المثل إما أن تكون قبل وجود المثل فهذا محال لأنه لم يوجد فكيف يزال؟ او بعد عدم المثل، وهذا محال لأن ما عدم لا يعدم. او إزالته في حالة وجوده وهو محال لأن إعدام الشيء حال وجوده محال.

وقد أفسد الشيرازي في اللمع تعريف المعتزلة بقوله إن حقيقة النسخ وهي الرفع لم توجد لأن مثل الحكم لم يثبت بالمنسوخ حتى يزيله الناسخ وانظر ذلك في اللمع ٣٠ والمستصفى ١٢٩ والأحكام للآمدي: ٢/٢٣٧.

المسألة الثالثة

البداء على الله تعالى غير جائز عقلا خلافا للروافض فإنهم قالوا: هو جائز. ونقلوا عن جعفر الصادق[1] رضي الله عنه أنه قال: «ما بدا على الله في شيء كما بدا له في إسماعيل فإنه أمر بذبحه ثم بدا له». ونقل عن موسى بن جعفر[2] أنه قال: «البداء ديننا ودين آبائنا في الجاهلية». ونقلوا عن علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه أنه قال: «لولا البداء لحدثتكم بكل ما هو كائن إلى يوم القيامة».

وذكر العلماء أن الذي أحدث لهم هذا المذهب المختار[3] فإنه

---

(١) هو جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي بن زين العابدين بن الحسين بن علي الإمام السادس من الأئمة الإثني عشرية. اشتهر بالعلم والصدق ولد بالمدينة سنة ثمانين. انتهى اليه إجماع الإمامية وافترقت بعده فرقا كثيرة. منها الواقفة الذين وقفوا عند الباقر وقالوا برجعته. ومنهم الجعفرية الذين توقفوا عند جعفر الصادق ونسبوا له آراء كثيرة هو منها براء. دخل جعفر العراق في خلافة المنصور ولم يطالب بالحكم. توفي بالمدينة سنة ١٤٨ هـ. أنظر المعجم الإسلامي لأحمد عطية ٦١٢/١.

(٢) هو موسى بن جعفر الصادق الملقب بالكاظم سابع الأئمة الاثني عشر. كان عالما عابدا جوادا ولد في الأبواء قرب المدينة سنة ١٢٨ هـ سكن المدينة أقدمه الرشيد للبصرة سنة ١٧٩ هـ وسجنه حتى توفي سجينا سنة ١٨٣ هـ. والواقفة من الشيعة تقول إن الله رفعه وسوف يرده. له ترجمة في وفيات الأعيان ١٣١/٢ البداية والنهاية ١٨٢/١٠ صفوة الصفوة ١٠٣/١ ميزان الاعتدال ٢٠٩/٣ تاريخ بغداد ٢٧/١٣، فرق الشيعة ٨١ الأعلام ٢٧٠/٨.

(٣) هو المختار بن أبي عبيد بن مسعود الثقفي أبو اسحاق. أبوه صحابي جليل وقائد عظيم استشهد يوم الجسر. كان المختار بن أبي عبيد مع علي بن أبي طالب في العراق ولما قتل الحسين سنة ٦١ هـ خرج على عبيد الله بن زياد والي البصرة فقبض عليه وجلده ونفاه للطائف. ثم انضم لابن الزبير وتوجه للكوفة ودعا لإمامة محمد بن الحنفية فبايعه سبعة عشر ألفا حارب بهم ابن زياد وقضى عليه ثم قضى عليه =

كان يعدهم النصر ويمنيهم الظفر. وإن لم يتفق ذلك قال: الله تعالى أوعدني بذلك ثم بدا له وفي ذلك يقول زرارة بن أعين:[1]

ولولا البداء سميته غير هائـــب ووصف البداء نعت لمن يتقلب
ولولا البداء ما كان فيه تصرف وكـان كنـار حرها يتلهب
وكـان كنور مشرق بطبيعـة وبالله عن فعل الطبائع يرغب[2]

وطريق الرد على هؤلاء أنك تقول: إن الباري تعالى عالم بما كان

= مصعب بن الزبير سنة ٦٧ هـ لادعائه البداء وانه ينزل عليه الوحي. انظر ترجمته في الإصابة رقم ٨٥٤٧ والفرق بين الفرق ٣١- ٣٧، والكامل ٤/ ٨٢ وتاريخ الطبري ١٤٦/٧ والحور العين ١٨٢.

(١) هو زرارة بن أعين الشيباني بالولاء الكوفي المتوفى سنة ١٥٠ هـ. رأس الفرقة الزرارية من غلاة الشيعة. كان متكلما شاعرا أديباً. قيل اسمه عبد ربه وزرارة لقبه. له كتاب الاستطاعة والجبر. وقال عنه ابن الأثير الجزري في اللباب إنه يقول بحدوث علم الله وقدرته وسمعه وبصره وحياته وحكى ابن حجر في الميزان انه روى حديث «يا علي لا يغسلني أحد غيرك». وسئل عنه جعفر بن محمد فقال: «إنه من أهل النار» وقال إنه كان يدعي إمامة الأفطح عبد الله بن محمد بن علي بن الحسين. ولما لقي الأفطح سأله عن مسألة فلم يجد عنده جوابا فرجع وقال: إمامي القرآن له ترجمة في اللباب لابن الأثير الجزري ٦٣/٢ خطط المقريزي ٣٥٣/٢ لسان الميزان ٤٧٣/٢ الأعلام ٧٥/٣.

(٢) الأبيات أوردها الشيرازي في اللمع ص ٣٠ والآمدي في الأحكام ٢٤١/٢ والرازي في المحصل. ونص الأبيات في الأحكام مطابق للمع. وقد وقع بعض الاختلاف هنا فوقع عندهما بدل «وصف» «ذكر» وبدل «حرها «دهرها» وبدل «نور» «ضوء وبدل «فعل» «ذكر».

وذكر جمال الدين القاسمي في تعليقه على اللمع: أن الطوسي في نقده للمحصل إعترف أن القول بالبداء رواية عن جعفر الصادق. وذلك كان قد جعل إسماعيل قائما مقامه ثم عزله وجعل بدلا عنه موسى فسئل عن ذلك فقال: «بدا الله في أمر إسماعيل» وأنكر أنهم يقولون بالبداء. وينظر القول بالبداء في المعتمد ٣٩٨/١ والمسودة: ٢٠٥.

وبما يكون وبما لم يكن، فلو كان كيف يكون. والبداء ظهور ما كان خفيا. تقول العرب: بدا لنا سور المدينة إذا ظهر. وبدا للرائي إذا لاح وظهر. وإذا ثبت أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات إستحال أن يبدو له أمراً كان خفيا. فإن منعوا أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات فدلالة حدث العالم ترد عليهم وذلك أن الله خلق الموجودات بأسرها. والخالق يستحيل أن لا يكون عالما بالمخلوق، وهذا القدر كاف في الرد عليهم.

وعمدتهم: قول الله تعالى:﴿يمحو الله ما يشاء ويُثبت[1]﴾. وهذا يدل على أن الله تعالى أثبت ثم بدا فمحا. قلنا: هذه الآية لا حجة فيها على إثبات البداء. وذلك يحتمل أنه أراد يمحو الله ما يشاء من الآجال التي انتهت ويثبت ما يشاء من غيرها. ويحتمل يمحو ما يشاء من الأرزاق ويثبت غيرها فلا نترك الأدلة العقلية القطعية للظواهر الظنية[2].

فإن قالوا: إذا كان النسخ جائزا كان البداء جائزا لأن النسخ والبداء بمعنى واحد. قلنا: الجواب هذا باطل، لأن النسخ يخالف البداء[3] في حقيقته. لأن النسخ رفع الحكم أو رفع مثل الحكم على ما قدمناه من الاختلاف في حده. أما البداء فإنه ظهور ما كان خفيا

---

(١) الرعد: ٣٩.

(٢) ظنية من حيث الدلالة لا من حيث الثبوت.

(٣) وقد عقد العلماء مسائل للتفريق بين النسخ والبداء ومنهم أبو الحسين في المعتمد ٣٩٨/١ والآمدي في الأحكام ٢٤١/٢ والشيرازي في اللمع ص ٣٠. كما اهتم علماء الكلام بالمسألة في كتبهم الكلامية. وبسبب عدم تفريق اليهود والروافض بين النسخ والبداء وقع الروافض في القول بالبداء واليهود في إنكار النسخ.

على ما قدمناه. فالحقيقتان مختلفتان ولأن النسخ لا يفضي إلى إضافة أمر مستحيل إلى الله تعالى بخلاف البداء فإنه يفضي إلى إضافة أمر مستحيل إلى الله تعالى وهو الجهل. وذلك مستحيل في حق الله وفي صفاته.

المسألة الرابعة

اتفق المسلمون كافة[1] على جواز نسخ الشرائع. وانقسمت اليهود ثلاثة أقسام فقال فريق[2] منهم نسخ الشرائع مستحيل من جهة العقل. وزعمت طائفة[3] أن ذلك مستحيل من جهة السمع وجائز من جهة العقل. وذهبت العيسوية[4] إلى أن نسخ الشرائع

---

(١) لم يذكر المصنف خلافا في المسألة لأحد من المسلمين. ولهذا اقتصر على إثبات النسخ على طوائف اليهود. ولم يتعرض لإثبات النسخ شرعاً. وقد نقلت معظم كتب الأصول خلاف أبي مسلم الأصفهاني في المسألة ونقل إمام الحرمين الخلاف عن غلاة الروافض. ولهذا أثبتت كتب الأصول وقوع النسخ شرعاً في القرآن. والنقول عن أبي مسلم مضطربة فبعضهم نسب له إنكار جواز وقوعه شرعا وبعضهم نسب له إنكار وقوعه في القرآن خاصة. وبعضهم جعل خلافه لفظيا بمعنى أنه يسميه تخصيصا في الأزمان وقد أفرد الرازي في المحصول ٤٦٠/٣/١ مسألة خاصة لقول الأصفهاني وانظر أيضا الأحكام للآمدي ٢٤٥/٢، نهاية السول للأسنوي ١٦٦/٢ والمستصفى ١٣٢ والمنخول ٢٨٨ وشرح تنقيح الفصول ٣٠٣، واللمع ٣٠ والمسودة ١٩٧ والمعتمد ٤٠١/١ وارشاد الفحول ١٨٥، والبرهان ١٣٠٠/٢.

(٢) نسب الآمدي في الأحكام ٢٤٥/٢ والأسنوي في نهاية السول ١٦٦/٢ هذا القول للشمعونية من اليهود.

(٣) نسب الآمدي والأسنوي هذا القول إلى العنانية من اليهود.

(٤) طائفة من اليهود تنسب إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني ابتدأ دعوته في زمن مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية. وزعم أنه نبي وأنه رسول المسيح المنتظر. وزعم أن الله تعالى كلمه وكلفه أن يخلّص بني اسرائيل من أيدي الأمم والملوك الظالمين. وكان يقول: إنّ المسيح أفضل ولد آدم. وحرم في كتابه الذبائح كلها

يجوز عقلا والسمع لم يمنع منه إلا أنه ما جاء نبي نسخ شريعة عيسى. وزعموا أن محمدا ﷺ نبي إلا أنه مبعوث إلى بني إسماعيل دون بني إسرائيل.

والدليل على أن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل أن مثل المأمور به يجوز أن ينهي عنه لجواز أن يكون مفسدة فإذا جاز النهي عن مثل المأمور به كان النسخ جائزا. لأن حقيقة النسخ ترجع إلى ذلك.

وبيانه: أنه إذا قال أمرنا بالصلاة إلى بيت المقدس مدة من الزمن ثم نهينا عن ذلك. فالصلاتان في الزمانين متماثلتان من جهة الصورة لكنه لما كانت إحدى الصلاتين مفسدة نهى عنها. ويدل على ذلك أن العلماء اختلفوا في أفعال الله تعالى فمنهم من لم ير تعليلها فأجراها[1] على موجب الإرادة المطلقة ومنهم من عللها.

فأما من ذهب إلى أن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا خفاء في جواز[2] النسخ على مقتضى أصلهم. ومن ذهب إلى أن فعل الله تعالى معلل بالمصالح فإنما شرع الأحكام إذا كان شرعها مصلحة. ومثل هذا جائز على القاعدة التي أصلوها. وذلك أن الشرائع سياسات يدبر الله بها عباده. والناس مختلفون في ذلك بحسب خلاف الأزمنة فلكل زمان نوع من التدبير وحظ من اللطف والمصلحة

وحرم أكل ذوات الأرواح وأوجب عشر صلوات وخالف التوراة في كثير من الأحكام فاتبعه كثير من اليهود وحاربه المنصور العباسي فقتله. انظر الملل والنحل للشهرستاني ١/٢١٥

(١) في المخطوطة: فأجراه.

(٢) في المخطوطة: لجواز.

تختص به، كما أن لكل أمة نوعا من التدبير يصلحهم وإن[١] كان ذلك مفسدة في حق غيرهم. ولذلك المعنى جاز أن يجتمع[٢] في عصر واحد نبيان بحسب إختلاف مصلحة المبعوث إليهم.

ولذلك يجوز أن تختلف المصلحة بتناسخ العصور واختلاف الأزمان والدهور، فينسخ شريعة وينشر شريعة أخرى. وكما أن الحكيم ينقل المريض من نوع من التدبير إلى ضده ومن ضرب من الدواء إلى خلافه فكذا يجوز أن ينقل المكلف من ملة إلى ملة ومن[٣] شريعة إلى شريعة بحسب اختلاف المصلحة.

وعمدة الخصم: إن النسخ يفضي[٤] إلى البداء. والبداء مستحيل على الله تعالى. وما كان يفضي إلى المستحيل كان مستحيلا.

قلنا: هذا ممنوع. فإن النسخ رفع الحكم الثابت أو رفع مثل الحكم الثابت في مستقبل الزمان وهذا ليس في معنى البداء. وذلك أن البداء ظهور ما كان خفيا فالبابان مختلفان.

قالوا: الشريعة المنسوخة لا تخلو إما أن تكون مأمورا بها بلفظ التأقيت كقوله: «تمسكوا بهذه الشريعة حولا أو حولين». أو تكون مذكورة بلفظ غير مؤقت.

فإن كان اللفظ مؤقتا لم يكن نسخا كقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام

---

(١) في المخطوطة: واذا.

(٢) في المخطوطة: (يجمع).

(٣) «من» ساقطة من المخطوطة.

(٤) في المخطوطة (يقتضي).

إلى الليل﴾.[1] فإن مجيء الليل ليس نسخا للصيام لأن العبادة مؤقتة. وإن كان اللفظ غير مؤقت لم يجز النسخ لأن ذلك يفضي إلى تعريض المكلف لاعتقاد الجهل. واعتقاد الجهل قبيح. والحكيم لا يأمر باعتقاد الجهل القبيح.

قلنا هذا باطل. وذلك أن اللفظ إذا كان مطلقا لم تمتنع صحته من جهة اعتقاد المكلف دوامه واستمراره. وذلك أن المكلف مأمور باعتقاد الدوام والاستمرار ما لم يتجدد ناسخ. فإذا كان الاعتقاد مشروطا بهذه الشرائط لم يكن الحكم معرضا المكلف لاعتقاد الجهل فنزل[2] منزلة اللفظ العام إذا ورد بعده دليل يقتضي تخصيصه فإنه ليس بمستحيل، فلا يكون مفضيا إلى اعتقاد الجهل. فإن المكلف مأمور باعتقاد عموم اللفظ إلى أن يرى[3] دليل التخصيص فكذا فيما تنازعنا فيه.

فصل: فأما الرد على من أجاز ذلك من جهة العقل ومنعه من جهة السمع[4] فإنا نقول: إذا ثبت أن النسخ ليس بمستحيل من جهة العقل جاز وجوده. ومدعي المانع من جهة السمع يلزمه ابرازه، فما المانع من ذلك؟

قالوا: المانع من ذلك قول موسى عليه السلام: « تمسكوا بالسبت

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) في المخطوطة (منزل).

(٣) يوجد بعد (يرى) في المخطوطة «لفظة غير مقروءة. والعبارة سليمة بدونها.

(٤) وهم العنانية من اليهود وأبو مسلم الأصفهاني من المسلمين.

أبداً ». وقوله: « تمسكوا[1] بالسبت ما دامت السموات والأرض ». وقوله: « شريعتي لا تنسخ أبداً. »[2]

أجاب علماؤنا عن هذا من وجهين:-

أحدهما: أنهم قالوا: هذا اللفظ لم يصح عن موسى عليه السلام. والدليل عليه أن اليهود في زمن النبي ﷺ لم يذكروا ذلك في محاجة النبي ﷺ ومجادلته. ولو كان صحيحا لجعلوه[3] من أقوى عصمتهم وأسد كلمتهم في المناظرة. وقيل: إن الذي وضع لهم ذلك إبن الراوندي[4]. قال لهم: إذا زعمتم أن موسى عليه السلام أخبر بأن شريعته لا تنسخ نزل ذلك منزلة قول المسلمين إن نبينا قال: « لا نبي بعدي ».

والجواب الثاني: إن هذا لو كان صحيحا عن موسى عليه السلام

---

(١) سقط من المخطوطة « تمسكوا ».

(٢) أنظر العهد القديم الاصحاح الخامس من سفر التثنية ص ٨٦. والاصحاح الحادي والثلاثين من سفر الخروج ص ١٣٩ طبع مطبعة عنتر بالقاهرة.

(٣) في المخطوطة « لجعلوا ».

(٤) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق البغدادي الفارسي الأصبهاني كان معتزلياً. رمي بالإلحاد والزندقة. له كتاب « التاج » الذي يحتج فيه لقدم العالم. وكتاب « الزمردة » يبرهن فيه على إبطال الرسالات وكتاب (الفريد) في الطعن على الرسول ﷺ وكتاب « الامامة » الذي صنفه للرافضة وأخذ منهم ثلاثين دينارا. وكتاب « فضائح المعتزلة » ولأجله حاولت المعتزلة قتله. تصدى لكتبه بالنقض الجبائيان وأبو الحسين الخياط من المعتزلة. اختلف في توبته وأنكرها أبو الحسين البصري واختلف في سبب ردته وإلحاده. فقيل رئاسة لم يتمكن من الوصول إليها وقيل فاقة لحقت به. وصنف كتبا لليهود والنصارى والثنوية واهل التعطيل. ترجم له القاضي عبد الجبار في طبقاته ترجمة وافية. والخوانساري في روضات الجنات ١/١٩٣/ ومعاهد التنصيص ٧٦ والتاج المكلل ٢٩٨.

لما أظهر الله تعالى خوارق العادات على يد عيسى عليه السلام ومحمد صلوات الله وسلامه عليه لأن ذلك يوجب تكذيب عيسى فيما نسبوه إليه[1].

فإن قالوا: عيسى ومحمد عليهما السلام ما أظهرا خوارق العادات ولا أتيا بالمعجزات، قلنا: بالطريق الذي[2] علمنا به أن موسى فلق البحر وألقى العصا فصارت ثعبانا وأظهر الآيات التسع هو علمنا به[3] أن عيسى أحيا الموتىٰ وخلق من الطين كهيئة الطير فنفخ فصار طيراً وأن محمداً صلوات الله وسلامه عليه شق له القمر[4] ونبع

---

(١) ذكر القرافي في شرح التنقيح ص ٣٠٣ أجوبة أخرى منها:
ان اليهود لم يبق منهم بعد ذبحهم على يد بختنصر من يصلح للتواتر. وأجاب على أدلتهم بأجوبة قوية منها: إن لفظ «الأبد» ورد في عدة مواضع من التوراة وأريد به غير ظاهره ومن ذلك:-
أ- يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فإن أبى العتق فلتثقب أذنه ويستخدم أبدا. «فأطلق الأبد على العمر فقط».
ب- أمروا في قصة دم الفصح أن يذبحوا الجمل ويأكلوا لحمه ملهوجاً ولا يكسروا منه عظما ويكون لهم ذلك سنة أبداً. «ثم زال التعبد بذلك».
ج- قال في السفر الثاني: «قربوا اليَّ كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قرباناً دائما لأحقا بكم». وهم لا يفعلون ذلك الآن. كما أن التوراة نصت على تغيير أحكام في مواضع كثيرة منها فداء إسماعيل وغيرها.

(٢) سقط من المخطوطة «الذي».

(٣) في المخطوطة «وأن».

(٤) أحاديث انشقاق القمر في مكة قبل الهجرة بناء على سؤال أهل مكة الرسول ﷺ آية أخرجها البخاري ومسلم وأحمد والبيهقي والترمذي وابن جرير وغيرهم بألفاظ متقاربة عن جمع من الصحابة. أنظر فتح الباري ٦٣١/٦، ١٨٢/٧ ومختصر تفسير ابن كثير للصابوني ٤٠٨/٣. وحديث نبع الماء بين أصابع الرسول يوم الحديبية أخرجه في عدة مواضع عن جابر وانظر فتح الباري ٥٨١/٦، ٤٤١/٧، ٥٨٧/٨، ١٠١/١٠. وانظر الخصائص الكبرى للسيوطي ٣١٤/٢.

الماء من بين أصابعه. فإن كان الأول دل على نبوة موسى فالثاني دل على نبوة عيسى ومحمد صلى الله عليهما.

فإن قالوا: ذلك من طريق السحر.

قلنا: وما طريق علمهم إنَّ ما ظهر على يد موسى عليه السلام ليس على طريق السحر؟ قالوا: بأن خوارق العادات لا تلتبس بأفعال السحرة.

قلنا لهم: وكذا في حق عيسى ومحمد صلوات الله عليهم أجمعين.

فإن قالوا: فما قولكم فيمن ادعى النبوة بعد نبيكم وقال: أنا نبي فانظروا الى معجزتي، أتصغون إلى هذه[1] الدعوى وتنظرون فيما زعم أنه معجزة أم لا؟.

فإن قلتم: إنا نصغي إلى دعواه وننظر في معجزته، فقد شككتم في قول نبيكم: «إنه لا نبي بعدي».[2] وإن قلتم لا نُصغي إلى معجزته ولا نلتفت إلى دعواه لأنه قد حصل لنا العلم بكذبه فكذا لا نصغي إلى ما ادعى عيسى ومحمد صلوات الله وسلامه عليهما ولا ننظر في معجزتها لأن العلم قد حصل لنا بقول نبينا: «إنه لا نبي بعدي.»

قيل لهم: إن ظهور نبي بعد نبينا لم يوجد ولا ظهر على يد أحد

---

(١) في المخطوطة «هذا».

(٢) حديث كون الرسول ﷺ خاتم الأنبياء أخرجه مسلم ١٨٩/٨، والبخاري ٢٤٣/٤ وأبو داود ٤١٤/٢ ولفظ أبي داود «إنه سيكون في أمتي كذابون ثلاثون كلهم يزعم أنه نبي وأنا خاتم النبيين لا نبي بعدي وأخرجه مسلم ٨٩/٧ والبخاري ٢٢٥/٤ واللؤلؤ والمرجان ١١٠/٣ بلفظ «إن لي أسماء أنا محمد وأنا أحمد... وأنا العاقب الذي ليس بعده أحد..» أنظر فيض القدير للمناوي ٤٣٨/٤.

إدعاء النبوة بعد معجزته وليس كذا موسى. فإنه قد ظهر بعده أنبياء وادعوا نسخ شريعته، وأيدهم الله تعالى بخوارق العادات.

فإن زعموا أن مسيلمة الكذاب[1] قد ادعى النبوة.

قيل لهم: ولكن ما أتى بخوارق العادات ولا دخل في دعوته من أهل النظر من لا يجوز عليهم الاتفاق على الكذب، وليس كذلك عيسى ومحمد صلوات الله عليهما فإنهما أظهرا عظائم الآيات وجلائل المعجزات ودخل في دعوتهما من أهل النظر من لا يجوز عليهم الاتفاق على الكذب فاختلفا.

فصل: أما الرد على العيسوية فظاهر. وذلك أن العيسوية إذا سلّموا لنا أنه نبي فقد نقل لنا عدد التواتر أنه قال: «أنا نبي الثقلين». وجاء في التنزيل ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا﴾.[2] وقوله تعالى: ﴿وما ارسلناك إلا رحمة للعالمين﴾[3] وثبت بالأخبار المتواترة أنه دعا اليهود في الدين وكذا النصارى، وكتب إلى كسرى وقيصر[4] وأمرهما بترك دينهما والدخول في

---

(١) هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير الحنفي الوائلي أبو ثمامة. ولد ونشأ باليمامة قرب العينية عرف في الجاهلية برحمان اليمامة. حضر للرسول ﷺ مع وفد بني حنيفة وتخلف عند رحلهم خارج المدينة ولما عاد ارتدّ وادعى النبوة ارسل له أبو بكر جيشا بقيادة خالد بن الوليد فقتله سنة ١٢هـ بعد أن استشهد من الصحابة ألفا ومائتي رجل. أنظر سيرة ابن هشام٣/ ٧٤، الكامل ٢/ ١٣٧ فتوح البلدان للبلاذري ٩٤ شذرات الذهب ١/ ٢٣. تاريخ الخميس ٢/ ١٥٧. الروض الأنف ٢/ ٣٤٠ الأعلام ٨/ ١٢٦.

(٢) سبأ: ٢٨.

(٣) الأنبياء: ١٠٧.

(٤) كسرى: معناه في لغة الفرس «واسع الملك» وهو لقب لملوك فارس والذي كتب له =

دعوته، ونزل[1] آيات من القرآن في مجادلة اليهود ومحاجتهم؛ فلو كانت مقصورة على العرب ومخصوصة بهم لم يدع من عداهم إلى دينه. ولا بد لهم من تصديق من اعترفوا بصحة نبوته.

المسألة الخامسة

يجوز النسخ إلى غير بدل خلافا لبعض المتكلمين[2] فانهم قالوا: لا يجوز النسخ إلى غير بدل.

وعمدتنا: أن المانع لا يخلو إما أن يكون من جهة اللغة وهو أنه لا يسمى نسخا، أو من جهة العقل أو من جهة السمع. بطل أن يكون المانع من جهة اللغة لأن النسخ عبارة عن الرفع والازالة. ورفع الشيء يتحقق في نفسه وان لم يثبت له خلف وبدل. فليس في معنى النسخ من جهة اللغة تعرض للخلف والبدل. وبطل أن يكون المانع عقليا وذلك أن الناس في أفعال الله تعالى على مذهبين: فطائفة حكموا بأن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد من غير تعليل ولا

= الرسول ﷺ يدعوه للاسلام هو «ابرويز بن هرمز». وقيصر لقب لملوك الروم والذي كتب له الرسول ﷺ يدعوه للاسلام هو «هرقل» وانظر في ذلك: مكاتيب الرسول لعلي حسين الأحمدي. طبع دار صادر بيروت ١/٩١، ١/١٠٦.

(١) في المخطوطة «وترك».

(٢) نسبه إمام الحرمين للمعتزلة ونسبه الشوكاني للمعتزلة وبعض أهل الظاهر. وقال الشافعي في الرسالة فقرة (٣٢٨) «وليس ينسخ فرض أبدا إلا إذا أثبت مكانه فرض» وتأول الشوكاني وغيره كلام الشافعي بحمله على غير ظاهره. وينظر تفصيل المسألة في إرشاد الفحول: ١٨٧ والمعتمد ١/٤١٥ وقد أجاز النسخ إلى غير بدل وهو من كبار المعتزلة ونهاية السول ٢/١٧٧ واللمع ٣٢ والمسودة ١٩٨. والأحكام ٢/٢٦٠ والمستصفى ١٤١. وشرح تنقيح الفصول ٣٠٨ والمحصول ١/٣/٤٧٩ وجمع الجوامع ٢/٨٧ والبرهان ٢/١٣١٣.

اعتبار حكمة ولا خفاء في[1] جواز النسخ على مقتضى أصولهم. وذلك أن الله تعالى إذا أراد رفع العبادة إلى غير بدل لم يكن هناك مانع من هذه الإرادة.

وأما من علل أفعال الله تعالى لا يستحيل على مقتضى أصولهم أن يعلم الله تعالى أن نسخ هذه العبادة مصلحة ولا مصلحة في إثبات بدل لها فبطل أن يكون المانع عقليا.

ولا مانع من جهة السمع إذ ليس في كتاب الله تعالى ما يقتضي ذلك ولا في سنة رسوله، ولا اجماع مع وجود الخلاف.

وقد تمسك بعض علمائنا في المسألة بمسلك سمعي فقالوا: إنا وجدنا كثيراً من الأحكام الشرعية نسخت إلى غير بدل. ولو كان ذلك مستحيلا لم يرد الشرع به.

بيانه: إن الله تعالى أوجب على المتوفى عنها زوجها أن تعتد حولا كاملا بقوله تعالى: ﴿متاعا إلى الحول غير إخراج﴾[2] ثم نسخ بأربعة أشهر وعشرة أيام إلى غير بدل. وأوجب الله تعالى على الرجل أن يثبت في الجهاد لعشرة[3] ثم نسخ الثبات بثمانية إلى غير بدل. وأوجب الله تعالى على من أراد أن يناجي رسول الله ﷺ الصدقة ثم نسخت الصدقة إلى غير بدل. وأوجب الله تعالى على الصائم في أول الإسلام أن يمسك بعد الفطر من أول الليل، فلو نام قبل الفطر ثم

(١) في المخطوطة (بجواز).

(٢) البقرة: ٢٤٠.

(٣) في المخطوطة «بعشرة».

استيقظ ليلا حَرُم عليه الطعام والشراب ثم نسخ تحريم الأكل والشرب في الليالي الى غير بدل.

قالوا:[١] العدة نسخت إلى بدل وهو أربعة أشهر وعشرة أيام. ونسخ الثبات لعشرة[٢] إلى بدل وهو الثبات للاثنين.

قلنا: هذا ليس ببدل. وذلك أن الثبات لاثنين داخلة في جملة العشرة والشهور الأربعة داخلة في جملة الحول. والبدل هو إثبات حكمٍ غير الأول.

والحكم هاهنا كان ثابتا من قبل، فليس يتحقق فيه معنى البدلية فإنه بعض الأصل امتد، والأصل والبدل متغايران.

وعمدة الخصم: قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخيرٍ منها أو مثلها.﴾[٣] وهذا يدل على اشتراط البدل.

قلنا: هذه الآية لا حجة فيها. وذلك أن هذه الآية تدل على أن البدل الثابت خير من المبدَّل إن ثبت البدل. وليس في الآية ما يدل

---

(١) اعتراضهم على التمثيل بنسخ عدة المتوفى عنها زوجها من الحول إلى أربعة أشهر وعشرة ونسخ ثبات المسلم لعشرة بثباته للاثنين له وجاهته. حيث أن النسخ كان لبدل وان كان البدل أخف. وكان بالإمكان التمثيل لذلك من السنة بنسخ تحريم إدخار لحوم الاضاحي ونسخ وجوب الغسل يوم الجمعة وغير ذلك. فلا داعي للتمسك بمثال فيه نزاع. وقد مثل بما مثل به المصنف الشيرازي في اللمع ٣٢ والآمدي ٢/٢٦٠.

(٢) في المخطوطة «بعشرة».

(٣) البقرة: ١٠٦

على أنه لا بد من البدل. وهو في ضرب المثال كقول القائل لعبده «لا آخذ منك ثوبا واعطيك بدله إلا إذا كان البدل خيراً من الأول». فهذا اللفظ لا يدل على وجوب البدل، ولكنه يدل على أن البدل إذا وقع فلا بد أن يكون خيرا.

والثاني: إنَّ هذه الآية حجة لنا، وذلك أن رفع العبادة إلى غير بدل ربما كان خيراً من المبدل.[1] ويجوز أن يكون النسخ إلى غير بدل.

قالوا: إنما قلنا أن النسخ لا يكون إلا[2] إلى بدل لأن الحكم إذا رفع عاد الأمر إلى ما كان عليه من حكم العقل.

بيانه: إنه إذا رفع تحريم الخمر عادت إلى ما كانت عليه قبل التحريم وهي[3] محرمة بحكم العقل. فهذا أمر يلزم في كل حكم رفع.

قلنا: هذا غير صحيح. وذلك أن العقل ليس يقضي بحظر ولا إباحة إذ لا حكم للعقل على ما قدمناه في التحسين والتقبيح. وإن عنوا بقولهم إنَّ العبادة لا ترفع إلاَّ إلى بدل. وذلك أن البدل هو حكم الشرع بنسخها. فهذا ليس بدلاً وإنما هو حقيقة النسخ. وحقيقة النسخ لا تكون شرطاً في وجوده، إذ الشرط منفصل عن المشروط ومتميز عنه في قضية العقل. ولو كان نفس النسخ هو البدل كان الشيء شرطا في نفسه وذلك مستحيل.

---

(١) لما في ذلك من رفع المشقة عن المكلف.

(٢) سقط من المخطوطة «إلا».

(٣) في المخطوطة: وهو.

المسألة السادسة

يجوز نسخ العبادة إلى ما هو اثقل منها خلافاً لبعض المتكلمين[1]. ونقل ذلك ناقلون عن الشافعي رضي الله عنه وليس ذلك بصحيح.

وعمدتنا: إن المانع من ذلك ليس يخلو إما أن يكون من جهة اللغة أو من جهة العقل أو من جهة السمع. بطل أن يكون المانع من جهة اللغة لأن النسخ في اللغة عبارة عن الرفع أو النقل. والرفع لا يوجب وجود بدل على الإطلاق. والنقل يقتضي وجوب أصل البدل من غير صفة خفة أو شدة. وبطل أن يكون المانع من جهة العقل لأنا إن بنينا على أن[2] إرادة الله تعالى مطلقة جاز أن يكون البدل أشد من المبدل المنسوخ وأثقل لارادة الله تعالى ذلك.

وإن عللنا أفعال الله تعالى فيجوز أن تكون المصلحة في النقل من الأخف إلى الأصعب الأشق كما يجوز أن تكون المصلحة في النقل من الأصعب إلى الأخف. ولا مانع من جهة السمع في ذلك.

وربما تمسك بعض علمائنا بأدلة سمعية فقال: إن الله تعالى أوجب

---

(١) نسب هذا القول أبو الحسين البصري وفخر الدين الرازي والقرافي في شرح تنقيح الفصول والشيرازي في اللمع إلى أهل الظاهر. ونسبه في المسودة لابن داود. وبعض الشافعية. ونسبه الشيرازي أيضا لبعض الشافعية وخطأه. وانظر تفصيل الأقوال في المسألة في المسودة ص ٢٠٠ واللمع ٣٢ والأحكام للآمدي ٢٦١/٢ والمستصفى ١٤٢ وارشاد الفحول ١٨٨ والمعتمد ٤١٦/١ ونهاية السول ١٧٧/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٠٨ والمحصول ٤٨٠/٣/١.

(٢) «أن» زيادة من المحقق للحاجة اليها.

حبس الزناة وايذاءهم بالكلام فقال تعالى: ﴿ واللذان يأتيانها منكم فآذوهما ﴾[1] وقال في موضع آخر[2]﴿ فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت ﴾[3] ثم نسخ إلى الجلد والرجم وهو أصعب وشرع الله صوم رمضان على سبيل التخيير، فمن شاء صام ومن شاء افتدى ثم نسخ ذلك وانحتم الصوم. وانحتام الصوم أشد.

ولأنه إذا جاز أن لا يكلف الله عباده ابتداءً ثم يكلفهم العبادات الشاقة جاز أن ينتقل من الأخف إلى الأصعب ولا فرق بينهما في المعنى.

وعمدة الخصم:[4] ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخيرٍ منها أو مثلها. ﴾ والأصعب الأشق ليس خيراً من الأخف الأسهل وليس مثلا له فلا يجوز النسخ إليه.

فهذا لا حجة فيه بسبب أن الخير المذكور في الآية هو ما كان خيراً في الدين ولعل الأصعب في العبادات هو الخير في الدين من الأخف لأن ثوابه أكثر. قال عليه السلام: «الأجر على قدر التعب». وقال ﷺ لعائشة رضي الله عنها. «ثوابك على قدر نصبكِ»[5].

---

(١) النساء: ١٦

(٢) الموضع نفسه وليس في موضع آخر.

(٣) النساء: ١٥.

(٤) كما استدلوا بآيات أخرى تدل على أن الشرع مبني على التيسير والتخفيف منها: «يريد الله أن يخفف عنكم». و «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر». وقد أجيب عن هاتين الآيتين أنها في أحكام خاصة كان في التكليف بها مشقة فخففت. وليس هذا عاماً في جميع الأحكام.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب العمرة باب أجر العمرة على قدر النصب. ومسلم في =

قالوا: النسخ والتخفيف والحط بمعنى واحد. فلو قال: خففت عليك أو حططت عنك ولكن إلى شيء هو أثقل كان تناقضا فكذلك إذا قال: نسخت إلى ما هو أثقل.

قلنا: هذا ممنوع. فإن النسخ ليس بمعنى التخفيف والحط في اللغة، بل النسخ رفع أو نقل. وقد قدمنا أنها لا يشعران بوجود البدل.

المسألة السابعة

يجوز نسخ العبادة أعني الحكم وان كان بلفظ التأبيد كقوله: «صلوا أبدا» خلافا لبعض الأصوليين[1].

وعمدتهم: إن اللفظ نص في جميع الأزمنة مستغرق لها. فلو جاز نسخه كان ذلك بداءً. والبداء على الله مستحيل أو كان كذبا في القول، وقول الله تعالى يصان عن الكذب.

وعمدتنا: إن النسخ لا يخلو إما أن يكون رفع الحكم أو رفع مثل الحكم، فإن كان رفع الحكم المرفوع لا فرق بين أن يكون مذكوراً بلفظ التأبيد أو بغير لفظ التأبيد.

الباب السابع عشر من كتاب الحج. وقال ابن حجر: أخرجه الدارقطني والحاكم أنظر فتح الباري ٦١٠/٣. وقوله الأجر على قدر التعب راجع لقصة اعتمار عائشة من التنعيم أيضاً وهما بمعنى واحد.

(١) لم أجد أحداً قد عين هؤلاء المخالفين وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي ٢٥٩/٢ والمنخول ٢٩٠ والمعتمد ٤١٣/١ ونهاية السول ١٩٣/٢، والمسودة ١٩٥ وشرح تنقيح الفصول ٣١٠ والمحصول ٤٩١/٣/١. وظاهر كلام أبي الحسين في المعتمد ٤٠١/١ أن الخلاف مع اليهود.

وكذا إذا كان النسخ رفع مثل الحكم[1].

وقولهم: إن هذه الصيغة نص[2] في الاستغراق فليس كذلك فإنها تذكر في موضع المبالغة كقولهم: «لازم الغريم أبداً» معناه حتى يقضيك. وكقولهم: «خلدهم السلطان الحبس أبداً.» وإنما المعنى بذلك أبداً من الآباد. فاللفظ محتمل فيجوز أن يكون معناه أبداً ما لم ينسخ عند ذلك. وإذا جاز أن يقرن في قوله: صلوا مطلقا. جاز أن يكون مشروطا بعدم ناسخ يأتي بعده جاز أن يقرن ذلك في لفظ التأبيد.

المسألة الثامنة

يجوز نسخ التلاوة دون نسخ[3] الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة خلافاً لبعض المعتزلة[4]، وعمدتنا: إن الحكم عبادة والتلاوة عبادة وكل عبادتين يجوز نسخ إحداهما دون الأخرى[5] كالصوم والصلاة.

---

(١) أما الرازي فاستدل للجمهور بأن شرط النسخ أن يرد على ما أمر به على سبيل الدوام والتأبيد لا يدل إلا على الدوام. فكان التأبيد شرطاً لإمكان النسخ وشرط الشيء لا ينافيه.

(٢) في المخطوطة «نسخ» وهو تصحيف.

(٣) في المخطوطة «نسخه».

(٤) أما أبو الحسين البصري المعتزلي فيجيز ذلك على ما في المعتمد ٤١٨/١. ونقل الشوكاني في إرشاد الفحول عن شمس الأئمة السرخسي أنه جزم بأن نسخ اللفظ مع بقاء الحكم ممتنع. وينظر تفصيل المسألة في المحصول ٤٨٢/٣/١، والمسودة ١٩٨ واللمع ٣٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٠٩ والأحكام للآمدي ٢٦٣/٢ والمستصفى: ١٤٦ والمنخول ٢٩٧ ونهاية السول ١٧٥/٢ وارشاد الفحول: ١٩٠.

(٥) في المخطوطة: (أحدهما دون الآخر).

والدليل على أن التلاوة عبادة إجماع الأمة على أن من قرأ القرآن كان له بكل حرف عشر حسنات. وما ورد في ذلك من الأخبار عن الرسول ﷺ اكثر من أن يحصى وأما الحكم فلا خلاف أنه عبادة إذ الحكم أمر ونهي. وفعل أوامر الله تعالى واجتناب نواهيه عبادة وقربة وطاعة.

فإن قالوا: الحكم عبادة ولكنه تابع للتلاوة. ولن يتصور بقاء التابع بعد ارتفاع المتبوع.

قلنا: هذا قولٌ باطل. وذلك أن الحكم في كونه عبادة ليس تابعاً للتلاوة، وإنما التلاوة ذريعة إلى معرفة الحكم وَعَلَمٌ عليه. فبعد أن عرف الحكم فهو أصل في نفسه.

وقد تمسك بعض علمائنا بأدلةٍ سمعية، قالوا: أوجب الله تعالى على المتوفى عنها زوجها أن تعتد حولاً كاملاً بقوله تعالى: ﴿متاعا إلى الحول غير إخراج﴾[1] ثم نسخ هذا الحكم وبقيت التلاوة. وكذلك أوجب الله تعالى الصدقة عندما جاء الرسول ﷺ بقوله تعالى: ﴿فقدموا بين يدي نجواكم صدقة﴾[2] ثم نسخ الحكم وبقيت التلاوة. وأوجب الله تعالى الوصية بقوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف:﴾[3] ونسخ الحكم وبقيت التلاوة. وأوجب الله تعالى على

---

(١) البقرة: ٢٤٠

(٢) المجادلة: ١٢

(٣) البقرة: ١٨٠

الرجل أن يلقى عشرة من المشركين[1] ثم نسخ الحكم وبقيت التلاوة.

وأما ما نسخ رسمه وبقي حكمه فمثاله ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «كان مما أنزل الله تعالى على رسول الله ﷺ: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله» ونسخ الرسم وبقي الحكم. وقال[2]: «لولا أني أخشى أن يقال زاد عمر في كتاب الله تعالى لكتبتها في حاشية المصحف».[3]

وعمدة المعتزلة: إن الحكم إذا نسخ كان بقاء التلاوة موهما بقاء الحكم وفيه تعريض المكلفين لاعتقاد الجهل وهو أنه يعتقد بقاء الحكم وذلك جهل. والحكيم لا يعرض[4] عباده لاعتقاد الجهل.

قلنا: هذا قول باطل. فإن الثاني لا يخلو إما أن يكون مجتهدا أو غير مجتهدٍ. فإن كان مجتهداً فلا بد من إحاطة علمه بالدليل

---

(١) وذلك بقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾. الآية. الانفال: ٦٥

(٢) في المخطوطة (قالوا).

(٣) أصل الحديث في الصحيحين عن ابن عباس عن عمر قال في خطبة: إن الله بعث محمداً نبيا وأنزل عليه كتابا وكان فيما أنزل عليه آية الرجم فتلوناها ووعيناها. وقد رجم النبي ﷺ ورجمنا بعده وفيه: «ولولا أنني أخشى أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لأثبته» وروي من طرق أخرى. وأخرجه أحمد في المسند ١٣٢/٥، ١٨٣ وابن حبان في موارد الظمآن ٤٣٥ والحاكم في المستدرك ٣٦٠/٤ وابن ماجة في الحدود ٨٥٣/٢ وتفسير ابن كثير ٤٦٥/٣. وانظر التلخيص الحبير ١٤٣/٤ وكشف الخفا الحديث رقم ١٥٧٩ والناسخ والمنسوخ للنحاس ص ٨ وفتح الباري ١٢٠/١٢ والاتقان للسيوطي ٣٠/٢.

(٤) في المخطوطة (يعارض)

الناسخ. فإذا نصب الله تعالى على النسخ دليلا فما عرَّض المكلفين لاعتقاد الجهل. وإن كان الثاني غير مجتهد ففرضه في الأحكام تقليد المجتهدين ولا يجوز له أن يعتقد فيما سمعه من الأدلة صحة ولا فساداً. إذ هو ليس من أهل النظر.

فإن قالوا: ليس في بقاء التلاوة بعد ارتفاع الحكم فائدة فلا يجوز نسخ الحكم دونها. قلنا: هذا باطل. وذلك أن فوائد الألفاظ ليست محصورة في الأحكام فمن الألفاظ ما لا حكم فيه ولكنا متعبدون بتلاوته كحروف الهجاء في أوائل السور. فيجوز أن يكون ما نسخ حكمه من الآيات وبقي رسمه من ذلك القبيل فلا استحالة في ذلك.

قالوا: إذا نسخت التلاوة دون الحكم فليس في رفع التلاوة فائدة مع بقاء الحكم الذي دلت عليه،فالتلاوة ذريعة إلى معرفته.

قلنا: هذا باطل. فإن لرفع[1] التلاوة مع بقاء الحكم فوائده من جملة ذلك علم المكلف أن الصلاة لا تصح بها، ويجوز للجنب قراءتها وللمحدث مسها فهذه فوائد علمت من النسخ.

قالوا: نسخ التلاوة سبب في ذهاب الحكم فإنها طريق العلم به.

قلنا: هذا باطل. فإن الدليل الذي دل على رفع التلاوة مختص بالتلاوة والعلماء محيطون بمدلول هذا فلا بد بعد التلاوة من أمر يدل على بقاء الحكم فقد أمن عليه الذهاب.

---

(١) يوجد في المخطوطة كلمة «الحكم» قبل «التلاوة» وحذفتها لأنها زائدة.

المسألة التاسعة

الزيادة على النص ليست نسخاً

ونقل عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا: الزيادة على النص نسخ.[1].

والحق عندنا أن الزيادة إن كانت متحدة بالمزيد عليه كانت نسخاً وان لم تكن متحدة بالمزيد عليه لم تكن نسخاً. مثال ذلك: إنه إذا ضم ركعة الى الصلاة فإنها تكون متحدة بها فيكون ذلك نسخاً. ومثال[2] الثاني ضم الجلد إلى التعزير فإنه غير متحد به.

---

(١) الزيادة على النص إن كانت مستقلةً عن المزيد عليه فإما أن تكون من غير جنسه كفرض الزكاة بعد الصلاة فهذا لا نزاع فيه أنه ليس نسخاً. وأما إذا كانت الزيادة من جنس المزيد عليه كزيادة صلاة على الصلوات فذهب بعض الحنفية إلى أنها نسخ لأنه يُصيِّر الصلاة الوسطى غير وسطى.

أما إن كانت الزيادة غير مستقلة عن المزيد عليه فقد احتدم النزاع فيها مع الحنفية كزيادة الجزء مثل زيادة التغريب على الجلد. أو زيادة شرط. كاشتراط الطهارة للطواف. واختار ابن برهان أن الزيادة إذا اتحدت مع المزيد عليه كانت نسخاً كزيادة ركعةٍ في الصلاة. أما إذا لم تكن متحدةً كزيادة التغريب على الجلد أو الشاهد واليمين على الشاهدين فليست نسخا وبه قال الغزالي. وقد نقل عن الشافعي والمالكية والحنابلة وأبي علي وأبي هاشم الجبائيين أنها ليست نسخا على الاطلاق وفي المسألة أقوال أخرى ذكرها أبو الحسين في المعتمد ١/٤٣٧، وانظر تنقيح الاصول لصدر الشريعة ٣٦/٢ وارشاد الفحول ١٩٤ ونهاية السول ١٩١/٢ وشرح تنقيح الفصول: ٣١٧ والأحكام للآمدي ٢٨٥/٢ والمحصول ٥٤١/٣/١ والبرهان ١٣٠٩/٢ والمستصفى ١٣٩ والمنخول ٢٩٩ وجمع الجوامع ٩١/٢

(٢) في المخطوطة: «مثال ذلك الثاني». وحذفت ذلك لزيادتها.

وعمدتنا: إن حد النسخ غير موجود في الزيادة، إذ النسخ رفعٌ في لغة العرب وازالة أو نقل وتحويل. والزيادة ليست رفعاً ولا نقلاً. وانما هو ضمٌ والحاق. وحد النسخ عند الفقهاء والاصوليين: «رفع الحكم الثابت على وجه التراخي أو رفع مثل الحكم الثابت». والزيادة ليست رفعاً للحكم ولا رفعاً لمثل الحكم فلا يكون نسخاً.

قال الشيخ الامام: جميع أصحاب أبي حنيفة بين متناقضين. فقالوا: تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه. والزيادة عليه نسخ له. وهذا تناقضٌ ظاهر.[1]

وعمدتهم: إن اللفظ على آخر ما تناوله فضم الزيادة إليه يقتضي رفع الأخرى ولا معنى للنسخ إلا أنه رفع الحكم أو رفع مثل الحكم. وقد تحقق فيما تنازعنا فيه. وبيانه: إن قوله تعالى: ﴿والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾[2] دل على وجوب الاقتصار على مائة جلدة والاجزاء بها. وما دام[3] ضم إليه التغريب خرج الجلد عن أن يكون حداً مجزئاً، وذلك ناسخ له. وصار هذا كضم ركعة إلى الصلاة فإن كان هذا نسخاً لها كذا فيما تنازعنا فيه.

والجواب قلنا: هذا باطل، وذلك أن ضم التغريب إلى الجلد لا يخرج عن أن يكون حداً. فإنه يجزىء إقامته على المحدود ولكنه يطالب بإقامة التغريب. والمطالبة بفعل مأمور آخر لا يدل على أن الأول لا يجزىء. وليس كذلك ضم ركعة إلى الصلاة فإنها متحدة بها.

---

(١) نص هذا الكلام لم أجده في البرهان.

(٢) سورة النور: ٢

(٣) في المخطوطة (مادام) بدون واو.

وخرج الأول عن أن يكون صلاة عند الاقتصار عليها بخلاف الجلد. فإن افراده عن التغريب لا يكون علة في فساده فقد تحقق معنى النسخ في الزيادة المتصلة دون المنفصلة.(١)

المسألة العاشرة (٢)

إذا ذكر الحكم وضرب له غاية معلومة لم يكن دخول الغاية نسخاً له. كقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾(٣) فان مجيء الليل لا يكون نسخاً للصوم.

فأما إذا كانت الغاية مجهولة كقوله تعالى: ﴿فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا﴾(٤) فهل يكون السبيل نسخاً للحكم أم لا؟ إختلف الناس في ذلك. فذهبت طوائف من الأصوليين إلى أن ذلك نسخٌ للحكم. وقال قوم: لا يكون ذلك نسخاً للحكم.

---

(١) وتظهر ثمرة الاختلاف في هذه المسألة في فروع فقهية كثيرة منها:
عدم قول الحنفية بالشاهد واليمين والتغريب، وعدم اشتراط الطهارة في الطواف والنية في الوضوء، معتمدين على أن الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب لا يكون بخبر الواحد. واعتذروا عن قولهم بجواز الوضوء بالنبيذ وجواز المسح على الخف انها ثبتا بخبرين مشهورين. ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندهم. وينظر في ذلك كتب الحنفية ومنها تنقيح الأصول لصدر الشريعة ٣٨/٢.

(٢) بحث بعض الأصوليين هذه المسألة في حد النسخ على أنها من المحترزات التي تخرج بقولهم: «على وجه لولاه لكان ثابتا» وبعضهم بحثها في شروط النسخ وانظر في ذلك المسودة ٢١٩. وارشاد الفحول ١٨٦ والمحصول ٤٢٤/٣/١، والبرهان ١٢٩٣/٢ والمستصفى ١٢٨ والأحكام للآمدي ٢٣٨/٢ والمعتمد ٤٠٠/١.

(٣) البقرة: ١٨٧.

(٤) النساء: ١٥.

أما عمدة الأولين فإنهم قالوا: أجمعنا على أن الغاية المعلومة لا تكون ناسخةً للحكم كقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ فكذلك الغاية المجهولة. والجامع بينهما أن ارتفاع الحكم لما كان مقطوعا به في الغاية المعلومة لم يكن دخولها ناسخا. فكذا في الغاية المجهولة ينبغي أن لا تكون ناسخة لأن دخولها مقطوع به فلا فرق بين الغايتين إلا أن إحداهما مجهولة والأخرى معلومة. وذلك لا يوجب اختلافاً في حقيقة النهاية. فاذا لم تكن إحداهما نسخاً لم تكن الأخرى نسخاً.

وعمدة الآخرين: فإنهم قالوا: لو أن الله تعالى قال: تمسكوا بهذه العبادة إلى أن ننسخها عنكم لم يكن النسخ بعد ذلك مستحيلا. ولو كان ذكر الغاية المجهولة يقتضي رفع حقيقة النسخ لكان نسخ ما وعدنا الله تعالى نسخه مستحيلا. وليس هذا كالغاية المعلومة لأن حقيقة النسخ غير موجودة فيها. لأن النسخ رفع الحكم أو رفع مثل الحكم أو بيان أمد الحكم. والغاية إذا كانت معلومة لم تفتقر إلى بيان أمد الحكم أو رفع مثله إلى بيان من جهة صاحب الشرع لأن ذلك معلوم لنا. فاستحال جعل الغاية ومجيئها نسخا. ويدل عليه أن الأمة أجمعت على أن الصلاة إلى الكعبة ناسخة إلى الصلاة إلى بيت المقدس[1]. وأن دين النبي ﷺ ناسخٌ للأديان المتقدمة والشرائع

---

(١) الاحتجاج بنسخ القبلة فيه نظر. لأن وعد الله للرسول ﷺ بأن يوليه قبلة يرضاها لم يكن مقترنا مع الحكم المنسوخ مثل حكم الامساك في البيوت للزناة. بل سياق الآيات يدل على أن الوعد كان مقترنا بالناسخ. فالفرق واضح بين المسألتين فهو قياس مع الفارق والله أعلم.

السابقة. وقد كان مجيء النبي ﷺ موعوداً به ومذكوراً في كتب[1] الأنبياء وكانوا على ترقب وانتظار من مجيئه. وقد كان النبي ﷺ موعوداً بنسخ القبلة بقوله تعالى: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلةً ترضاها﴾[2]. ثم ما أوجب ذلك إخراجها عن أن تكون ناسخة لما تقدمها. وكذلك فيما تنازعنا فيه. وبالله التوفيق.

المسألة الحادية عشرة

نسخ العبادة قبل التّمكن من فعلها جائز عندنا خلافاً للمعتزلة[3].

---

(١) في المخطوطة «كتاب».

(٢) البقرة: ١٤٤.

(٣) وافق المعتزلة أبو الحسن التميمي من الحنابلة والصيرفي من الشافعية وبعض الحنفية. وقد جعل القرافي في شرح تنقيح الفصول للمسألة أربع صور:-

أ - أن يكون الفعل متكرراً فيفعل مراراً ثم ينسخ وهذا متفق على جواز نسخه.

ب- أن يكون للفعل وقت وينسخ قبل دخول الوقت وهذه الصورة هي التي مثل لها ابن برهان والغزالي والآمدي ولكن نقل في المسودة عن ابن برهان أنه يقول بالمنع خلافاً لقوله هنا.

ج- أن يؤمر بالفعل على الفور فينسخ قبل الشروع.

د -أن يشرع فيه بعد دخول وقته فينسخ قبل كماله. وارتضى القرافي جواز النسخ في الجميع. ونقل في المسودة جواز النسخ اتفاقاً في الصورة الأخيرة. والذي يظهر أن النزاع في الصورة الثانية فقط.

وهذه المسألة لها صلة وثيقة بمسألتين في بحث الأمر وهما: هل يشترط إرادة الآمر الإمتثال. وهل يجوز أن يأمر الآمر بما يعلم أنه مستحيل.

وينظر تفصيل المسألة في المستصفى ١٣٣ والمنخول ٢٩٠ واللمع ٣١ وشرح تنقيح الفصول ٣٠٦ ونهاية السول ١٧١/٢ والأحكام ٢٥٣/٢ والمعتمد ٤٠٦/١ وارشاد الفحول ١٨٧ والمسودة ٢٠٧ والبرهان ١٣٠٣/٢، والمحصول ٤٦٧/٣/١ وجمع الجوامع ٧٧/٢.

وعمدتهم: أن النسخ قبل التمكن يدل على البداء. والبَداء مستحيل على الله تعالى. وما أفضى إلى المستحيل كان مستحيلاً. ويقال: إن المأمور به فعل واحد وهو قوله: «صل إذا زالت الشمس» فإذا قال له قبل الزوال: «لاتصل إذا زالت الشمس» فقد نهي عن عين ما أمر به. وهذا هو حقيقة البَداء.

ولأن النهي عن الشيء يدل على قبحه والأمر به يدل على حسنه. فإذا نهاه عن إيقاع الصلاة بعد ما كان قد أمره بايقاعها فقد اجتمع فيه دليل الحسن والقبح في حالةٍ واحدة وذلك مستحيل.

وقرروه من وجه آخر فقالوا: إذا قال له: «صل إذا زالت الشمس». دل على أن الصلاة مصلحة وإذا نهاه عن الصلاة دل على أنها مفسدة. والفعل الواحد في الحالة الواحدة لا يكون مصلحةً مفسدة بالاضافة إلى شخصٍ واحد.

وعمدتنا: ان النسخ رفع الحكم، وقد تحقق معنى النسخ ههنا فإنه إذا قال: «صل إذا زالت الشمس». فقد تعلق الأمر بالصلاة. وإذا قال: «لا تصل» دل على رفع الحكم ولا حقيقة للنسخ عندهم إلاَّ هذا.

وأما قولهم: يدل على البداء فليس بصحيح. فإن البداء «ظهور ما كان خفياً». وذلك مستحيل على الله تعالى لأن علمه متعلق بجميع المعلومات ومحيط بها. وحقيقة النسخ تخالف حقيقة البداء.

وأما قولهم: إن الأمر بالشيء يدل على حسنه أو على صحة كونه مصلحة. والنهي عن الشيء يدل على ضد ذلك غير مسلم عندنا. فإن الأشياء لا تحسن ولا تقبح اصفات هي عليها. وإنما الحسن عبارة عن

أمر الله تعالى والقبح عبارة عن نهيه. فالحسن المقول فيه إفعل والقبيح المقول فيه لا تفعل. فما اجتمع الحسن والقبح من جهة واحدة[1].

ومما تمسكوا به أنهم قالوا: «النسخ قبل التمكن من الفعل يخرج الأمر عن الافادة. فإن مقصود الأمر وفائدته هو الامتثال. فإذا خرج عن الإفادة كان ذلك عبثاً. والعبث مستحيل في صفات الله تعالى.

ولأن الأمر بالشيء يدل على أنه مطلوب والنهي عنه يدل على أنه غير مطلوب والفعل الواحد لا يكون في الحالة الواحدة[2] مطلوباً مرغوباً عنه لأن ذلك وصفا تضاد.

قلنا: النسخ قبل التمكن لا يخرج الأمر عن الإفادة فإنه من الممكن أن الآمر علم أن في اعتقاد وجوب هذا الفعل وعزم المكلف على الاتيان به مصلحة فأمره بذلك ثم نهاه عنه بعد أن تحقق الاعتقاد لا غير.

وهذا الجواب ليس بسديد. وذلك أن الاعتقاد إذا لم يكن موافقاً للمعتقد ولا متعلقاً به على ما هو عليه لم يكن مفيداً فلا يؤمر به لأنه تعريض المكلف لاعتقاد الجهل وذلك قبيح في نفسه.

والجواب الصحيح: إن الفوائد غير مطلوبة في أوامر الله تعالى إذ هي غير معللة. فعدم الفوائد لا يخرج عن أن يكون أمراً.

---

(١) وهذا الدليل مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقد أبطلناها في أول الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) يوجد في المخطوطة «لا يكون» زائدة.

وأما قولهم: إنَّ الأمر بالشيء يدل على أنه مطلوب والنهي عن الشيء يدل على أنه غير مرغوب فيه[1].

قلنا: فالطلب لا معنى له عندنا إلاَّ أن يكون متعلقاً بالمكلف وهو قوله إفعل وليس المطلوب من الطلب صفة تختص فكان الفعل مطلوباً منه ما لم ينه عنه. فإذا نُهيَ فليس بمطلوب وفي المسألة إشكال[2].

وقد تعلق بعض علمائنا بقصة إبراهيم عليه السلام فإنه أمر بذبح إسماعيل[3] ثم نسخ عنه عند الذبح قبل الفعل.

وقد اعترض عليه باعتراضات بعضها فاسدة وبعضها صحيحة.

أما الفاسدة: فإنهم قالوا إبراهيم عليه السلام ما أمر بالذبح وإنما أمر بمقدمات الذبح من شده بالحبل وتله للجبين واضجاعه إلى الأرض.

قلنا: هذا باطل. فإن المأمور به ذَبْحٌ. ولهذا سمي ذبيحاً، وقال

(١) في المخطوطة «عنه».

(٢) أرجو أن يكون في كلام الغزالي في المستصفى ص ١٢٤ حل لهذا الإشكال حيث قال: «إن الأمر بالشيء متعلق بالمكلف بشرط أن لا يرد ناسخ. ومثَّل لذلك بمن يصلي الفرض في أول الوقت ويموت في أثنائه وقبل تمام التمكن. فيقال إنه كان مأموراً بالصلاة بشرط دوام حياته. ثم بين أنه لا يلزم محال من ذلك لأن عاقبة الأمر مجهولة للمأمور معلومة للآمر. فأمره ممكن لإمتحان عزمه. ولكن عند المعتزلة المقصود من الأمر فعل المأمور به فقط.

(٣) وقع خلاف بين العلماء في الذبيح هل هو إسماعيل أم هو إسحاق. وصحح القرافي أنه إسحاق. ورجح الأكثرون إنه إسماعيل لقول رسول الله ﷺ: «أنا ابن الذبيحين» يعني عبدالله وإسماعيل. وانظر شرح تنقيح الفصول: ٣٠٦.

تعالى ﴿إنْ هذا لهو البلاء المبين﴾[1] وهذا إنما يكون في الأمر بذبح الولد .

ومن الأسئلة الفاسدة أنهم قالوا : ما كان أمراً من الله تعالى فإنما كان رؤيا رآها إبراهيم ولهذا قال تعالى : ﴿قد صدقت الرؤيا﴾ .

قلنا : هذا باطل من وجهين :-

أحدهما : إن رؤيا الأنبياء وحي من الله تعالى .

والثاني : إنه قال : ﴿إفعل ما تؤمر﴾ فسماه مأموراً .

ومن الأسئلة الفاسدة إنهم قالوا : إبراهيم ذبح الولد وإنما الله تعالى ألحم[2] الذبح .

قلنا : هذا باطل ، لأنه لو كان ذلك لكان من العظائم في الآيات ولذكره الله تعالى في كتابه ، ولأنه قال : ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ ولو كان الذبح وقع لم يكن للفدي معنى[3] .

---

(١) الصافات : ١٠٦

(٢) في المخطوطة « ألحمه » .

(٣) ذكر المعتزلة في كتبهم أسئلةً فاسدة أخرى منها : إن الله قلب عنق إسماعيل نحاساً فلم يتمكن من ذبحه . وهذا متناقض على أصل المعتزلة وهو عدم جواز التكليف بما لا يطاق إلا إذا قالوا : إن المأمور به إمرار السكين وما يجري مجرى الذبح . ومنها أيضاً قولهم : إن المأمور به العزم على الذبح لإختبار إبراهيم وليس الذبح . ومنها أيضاً قولهم : إن المأمور به يحدث في المستقبل لقوله : ﴿إني أرى في المنام أني أذبحك﴾ . وقد أجاب الجمهور عن هذه الأسئلة بما يشفي وينظر ذلك في المعتمد ٤٠٦/١ وتنقيح الأصول لصدر الشريعة ٣٦/٢ ونهاية السول ١٧١/٢ والأحكام للآمدي ٢٥٣/٢ .

غير أن التمسك بهذه الآيات لا حجة فيها[١] فإنه ليس في الآية ما يدل على أن النسخ كان قبل التمكن من الفعل. والنزاع لا يقع في جواز النسخ بعد التمكن من الفعل وإنما وقع في جواز النسخ قبل التمكن من الفعل.

قالوا: إبراهيم عليه السلام إنه قد تمكن من الفعل ولم يفعل، لأن ذلك معصية والأنبياء معصومون عن المعاصي[٢].

قلنا: هذا باطل لا حجة فيه لجواز أن يكون الأمر ليس على التضييق ولكنه على التوسعة ويجوز أن يكون الأمر ليس على الوجوب. وليس في اللفظ ما يدل على أنه واجبٌ ولا على أنه مضيق.

المسألة الثانية عشرة

نسخ الكتاب بالسنة المتواترة جائز[٣] من جهة العقل.

---

(١) بين ضعف الاحتجاج بقصة إبراهيم أيضاً الآمدي في الأحكام ٢/٢٥٥ وارتضى الاحتجاج بقصة فرض الصلاة في الاسراء ورده عليه الأكثرون لأنها خبر واحد، ونسخ قبل علم المكلفين به. وارتضى الدليل العقلي وهو عدم لزوم محال من ذلك واستدل الغزالي أيضاً بالدليل العقلي وينظر الأحكام ٢/٢٥٦ والمستصفى ١٣٣ وارشاد الفحول: ١٨٧.

(٢) الاحتجاج بالقصة يتوقف على إثبات عصمة الأنبياء. ويتوقف أيضاً على اقتضاء الأمر الفور أم لا؟.

(٣) في المخطوطة: جائزة.

ونقل عن بعض الأصوليين أنه منع من ذلك وعزيَ إلى الشافعي رضي الله عنه ولم يثبت ذلك[1].

والمعتمد أن السنة المتواترة طريق إلى معرفة مراد صاحب الشرع. فكان الخبر بطريق التواتر سمع من رسول الله ﷺ ولا فرق في درجة القطع بينها وبين الكتاب إلا أن نظم القرآن معجز وألفاظ السنة لا إعجاز فيها وهما معلومان من جهة الشرع مضافان إلى الله تعالى.

وعمدة الخصم: إنَّ نسخ قول الله تعالى بقول الرسول يورث تهمة ويوجب تنفيراً فكان مستحيلاً. ولأنه لم يوجد نسخ الكتاب بالسنة ولو كان فيه مصلحة لاتفق عليه.

قلنا: هذا باطل: فإن التنفير والتهمة لا موضع لهما بعد دلالة المعجزة على الصدق.

وقولهم إنه لو كان فيه مصلحة لاتفق عليه قول باطل، لجواز أن يكون فيه مصلحة ولكن غيره أصلح منه فقد يتفق القولان على الصلاح ويقدم أحدهما على الآخر. فليس فيما ذكروه حجة.

---

(١) رجعت للرسالة في بحث الناسخ والمنسوخ ص ١٠٦ فلم أجد ما يشير إلى أن الشافعي رضي الله عنه أنكر جواز نسخ القرآن بالسنة عقلا بل أنكر الجواز شرعاً. بل نقل الغزالي عنه في المستصفى ص ١٤٩ أنه قال «وليس نسخ السنة بالقرآن مستحيلاً» وبهذا يعلم قول ابن برهان يرحمه الله «ولم يثبت ذلك» وانظر في ذلك المعتمد ٤٢٤/١ ونهاية السول ١٨١/٢ وارشاد الفحول ١٩١ وشرح تنقيح الفصول ٣١٣ والأحكام للآمدي ٢٧٢/٢. والمحصول ٥١٩/٣/١. وقد نفى الرازي عن الشافعي القول بوقوعه ولم ينف عنه القول بجوازه.

المسألة الثالثة عشرة

دل دليل الكتاب على نسخ الكتاب بالسنة. ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال: نسخ الكتاب بالسنة ممتنع من جهة السمع[1].

وعمدتنا: وقوع ذلك ووجوده. فإن آية الوصية نسخت بالأخبار المتواترة عن رسول الله ﷺ لأن النسخ بأخبار الآحاد ممتنع سمعاً. وليس في كتاب الله تعالى ما يدل على نسخ الوصية. فلا ناسخ إلا من جهة السنة المتواترة.

فإن قالوا: بل الناسخ لها آية المواريث.

---

(١) قد أشبع الشافعي في كتابه الرسالة القول في الاستدلال على ما ذهب إليه في هذه المسألة ونقل الشوكاني عن ابن السمعاني أنه قول الشافعي في عامة كتبه. وقال بقول الشافعي جماعة من أصحابه منهم الصيرفي والخفاف. واستنكر قوله جماعة من العلماء..
قال الكيا الهراسي: «هفوات الكبار على أقدارهم ومن عُدَّ خطؤه عظم قدره» وقال: كان عبد الجبار بن أحمد ينظر كثيراً مذهب الشافعي في الفروع والأصول فلما وصل لهذا الموضوع قال: «هذا الرجل كبير ولكن الحق أكبر منه». ثم قال: ولم نعلم أحداً منع من جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد عقلاً فضلا عن المتواتر، فلعله يقول دل عرف الشرع على المنع. انتهى نقلاً عن إرشاد الفحول ص ١٩١. وأقول فعلاً إن الشافعي لم يمنع جوازه عقلاً وإنما منع وقوعه شرعاً.
وظاهر عنوان المسألة أن المقصود منها نسخ القرآن بالسنة مطلقاً. وكما يظهر من الاستدلال أنه يقصد «نسخ القرآن بالسنة المتواترة فقط». وقد عقد مسألة أخرى ستأتي بعد مسألتين لنسخ القرآن بأخبار الآحاد.
وينظر تفصيل هذه المسألة في البرهان ١٣٠٧/٢ والمحصول ٥١٩/٣/١ والرسالة ص ١٠٦ وما بعدها. والمعتمد ٤٢٤/١ والمنخول ٢٩٢ والمستصفى ١٤٧. وشرح تنقيح الفصول ٣١١ واللمع ٣٣ والمسودة ٢٠٥ ونهاية السول ١٨١/٢ وإرشاد الفحول: ١٩١.

قلنا: الجمع بين الوصية والميراث ممكن. وشرط الناسخ أن يتعذر الجمع بينه وبين المنسوخ. فلم تكن آية المواريث ناسخة.

وعمدة من نصر مذهب الشافعي[1] رضي الله عنه قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾[2] فلا يخلو إما أن يكون المذكورُ راجعاً إلى نفس الدليل الناسخ أو راجعاً إلى إصلاح المكلف. ولا يجوز أن يكون أولى بالخير المذكور[3] إصلاح المكلف لأنه الله تعالى وصف نفسه بالقدرة بعد ذلك فقال: ﴿ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾[4].

فينبغي أن يكون ذلك راجعاً إلى أن يتصف الباري تعالى بالاقتدار عليه، وهو النظم البديع المختص بالقرآن. ولأن الله تعالى قال: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آيةٍ والله أعلم بما ينزل﴾[5]. فدل على أن الآية لا تنسخ إلا بالآية.

قلنا: هذا باطل. فإن الآيتين لا حجة فيها وذلك أن قوله تعالى: ﴿نأت بخيرٍ منها أو مثلها﴾. يحتمل بخير لكم فيما يرجع إلى صلاح الدين. ووصف الله نفسه بالاقتدار على ذلك يحتمل أنه راجعٌ إلى

---

(١) حاول بعض أتباع الشافعي المغالين في حبه تأويل ما ذهب إليه على ما ذكر الشوكاني ولكن المحققين من أتباعه لم يرتضوا قوله ومنهم إمام الحرمين وابن برهان والكيا الهراسي وأبو الحسن الأشعري وغيرهم.

(٢) البقرة: ١٠٦.

(٣) في المخطوطة « هو اصلاح » والعبارة فيها تقديم وتأخير.

(٤) البقرة: ١٠٦.

(٥) النحل: ١٠١.

الاقتدار على تصريف عباده بنقلهم من فعلٍ إلى فعل وعبادةٍ إلى عبادة فليس الآية نصاً في غرضهم.

وأما قوله تعالى: ﴿وإذا بدلنا آيةً مكان آية والله أعلم بما ينزل﴾.

قلنا: هذا يدل على جواز نسخ القرآن بالقرآن. وذلك لا خلاف فيه. وإنما الخلاف في نسخ القرآن بالسنة. وهذا في ضرب المثال كقول القائل: لا آخذن[1] منك ثوباً وأعطيك ثوباً بدله إلا إذا كان الذي أعطيك أنفس من الذي أخذته منك. وهذا يدل على أن الثاني أنفس من الأول. ولا تدل على انحصار البدل في جنس الثياب.

وربما قالوا: السنة فرع القرآن فكيف يرتفع الأصل بالفرع.

قلنا: هذا باطل لا حجة فيه. فإن السنة المتواترة مقطوعٌ بها. وليست متفرعة على غيرها. فما علم بالسنة كما علم بالقرآن في درجة القطع، فلا يتضمن نسخ الكتاب بالسنة رفع الأصل بالفرع.

المسألة الرابعة عشرة

نسخ السنة المتواترة بالقرآن جائز. وعزي إلى الشافعي رضي الله عنه أنه منع ذلك[2].

---

(١) في المخطوطة «لآخذن».

(٢) في الرسالة فقرة ٣٢٤ صرح الشافعي بالمنع. ونسب ابن برهان القول بالمنع للشافعي بصيغة التضعيف تبعاً لإمام الحرمين في البرهان ١٣٠٧/٢ حيث نسب له التردد كما نقل الآمدي عن الشافعي قولين. ولكن المشهور عنه المنع. وجماهير الفقهاء بما فيهم أصحاب الشافعي يقولون بالجواز عقلا وشرعاً. وينظر أقوال العلماء في المسألة في: إرشاد الفحول ١٩٢ واللمع ٣٣ وشرح تنقيح الفصول ٣١٢ والأحكام للآمدي ٢٦٩/٢ والمعتمد ٤٢٣/١ ونهاية السول ١٨٢/٢، والمحصول ٥٠٨/٣/١.

وعمدتنا: إن القرآن دليل مقطوع به فجاز نسخ السنة المتواترة به، فإنه ساواها في القطع وزاد عليها في النظم البديع والأسلوب الغريب العجيب فينبغي أن يكون مقدماً.

ولأنه إذا جاز نسخ القرآن بالقرآن فلأن يجوز نسخ السنة بالقرآن أولى وأحرى ويدل عليه أن الصلاة إلى بيت المقدس كانت واجبةً بالسنة المتواترة[1] ثم نسخ[2] ذلك، بقوله تعالى: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾[3].

وعمدة الخصم: إن السنة مبينة للقرآن كما قال تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾[4]. فلا يجوز أن يكون المبيِّن رافعاً للمبيَّن.

قلنا: هذا غير صحيح. وذلك أن السنة ربما تبين ما كان مجملاً من القرآن، أما ما كان مبيناً بنفسه فهو مستغني عن البيان من جهة السنة. وكون السنة مبينة للمجمل من القرآن لا تكون مانعاً من نسخ السنة بالقرآن. فإن النسخ بيان أمد الحكم. والله تعالى يبين للناس مرة بقوله ومرة بقول رسوله فلا استحالة في ذلك.

قالوا: لو نسخت السنة بالقرآن لأوهم ذلك أن الله تعالى لم يرض بما سَنَّه رسوله. وذلك يوجب تنفيراً عن اتباعه وقد قال الله تعالى:

---

(١) ذكر الأصوليون أمثلة أخرى منها: نسخ صوم عاشوراء الثابت بالسنة بصوم رمضان ونسخ تحريم المباشرة في ليالي رمضان بقوله ﴿فالآن باشروهن﴾ ونسخ رد من جاء مسلماً إلى الكفار الثابت بصلح الحديبية بقوله ﴿فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾. ونسخ جواز تأخير صلاة الخوف إلى انجلاء القتال بصلاة الخوف.

(٢) سقط من المخطوطة «نسخ».

(٣) البقرة: ١٤٩.

(٤) النحل: ٤٤.

﴿وما أرسلنا من رسولٍ إلا ليطاع بإذن الله﴾[1]. فلا يجوز إثبات أمر يفضي إلى عدم الطاعة في حق رسول الله ﷺ.

قلنا: لا نسلم أن النسخ يفضي إلى ذلك. فإن السنة ليست ثابتة من جهة رسول الله ﷺ وإنما هي ثابتة من جهة الله تعالى. ولهذا قال تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إنْ هو إلاَّ وحي يوحى﴾[2] فالنسخ من جهة الله تعالى والحكم الأول من جهة الله تعالى. ولو جاز أن يقال: إن نسخ السنة بالقرآن يوهم ذلك وهو أنه لم تكن السنة مرضية لجاز أن يقال: إن نسخ القرآن بالقرآن غير جائزٍ لأن ذلك يوهم أن الأول لم يكن مرضياً فانتقل عنه. ولكان علةً في منع نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة لأنَ ذلك يوهم أن الأول لم يكن مرضياً. ولا خلاف في جواز نسخ السنة بالسنة والقرآن بالقرآن فكذا نسخ السنة بالقرآن. وسر ذلك يرجع إلى أن النسخ لا يدل على أن الحكم الأول لم يكن مشروعاً وإنما يدل على أن مدة الحكم قد انتهت. وإذا جاز أن يعلِّمنا الله تعالى أن مدة الحكم قد انقضت بقول رسوله جاز أن يعلمنا الله تعالى بقوله عز وجل.

المسألة الخامسة عشرة

نسخ القرآن والأخبار المتواترة[3] بأخبار الآحاد ليس بمستحيل عقلاً.

---

(١) النساء: ٦٤

(٢) النجم: ٣، ٤.

(٣) في المخطوطة (وبأخبار).

وقال قوم[1]: وهو مستحيل من جهة العقل. واحتجوا في ذلك بأن ما ثبت بكتاب الله تعالى والسنة المتواترة مقطوع به وخبر الواحد مظنون. والمقطوع به لا يرفع بالمظنون. فإن الرافع يجب أن يكون أقوى من المرفوع وأعلى رتبة والمظنون ليس أعلى رتبة من المقطوع به.

وعمدتنا: إن خبر الواحد دليل شرعي فجاز الرفع به لأن الدليل طريق إلى معرفة مقصود صاحب الشرع.

وقولهم إن ما ثبت بالقرآن والسنة المتواترة مقطوع به يتوجه عليه الاستفسار فنقول: ما تعنون بقولكم إنه مقطوع به. أتعنون بذلك أصله أو دوامه؟ فإن قلتم أصل الحكم مقطوعٌ به فمسلم. ولكن النسخ ليس يرد على أصل الحكم وإنما يقطع به دوام الحكم ويبين به انتهاؤه.

وإن قلتم المقطوع به دوام الحكم فممنوع. وذلك أن الحكم لو كان مقطوعاً به في الدوام لم يتصور نسخه لأن النسخ يخرجه عن أن يكون مقطوعاً به ويفضي إلى تناقض الأدلة الشرعية وذلك مستحيلٌ في الشرع.

---

(١) سمى الغزالي في المستصفى: ١٤٩ هؤلاء القوم بأنهم الخوارج. ونقل كثير من الأصوليين الاتفاق في هذه المسألة ومنهم الآمدي في الأحكام ٢/٢٦٧ وكذلك ابن برهان في الأوسط على ما في إرشاد الفحول ولم أرَ من نسب للشافعي الخلاف في هذه المسألة. وإنما خلافه في الوقوع شرعاً. وانظر أيضاً المسودة ٢٠١ ونهاية السول ٢/١٨٣ وشرح تنقيح الفصول: ٣١١.

المسألة السادسة عشرة

لا يجوز نسخ ما ثبت بالقرآن والسنة المتواترة بأخبار الآحاد خلافاً لداود[١] وأهل الظاهر[٢].

وعمدتهم: ما روي أن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بناء على ما ثبت من سنة رسول الله ﷺ المتواترة. فجاء منادي رسول الله ﷺ وقال لهم: «ألا إن القبلة قد حولت فاستداروا وبنوا»[٣] وما أنكر النبي ﷺ ذلك فدل على أنه جائز.

---

(١) هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني أبو سليمان الظاهري ولد سنة ٢٠٢ هـ بالكوفة. فقيه مجتهد ومحدث حافظ. رحل لنيسابور ونشأ ببغداد. كان متعصباً للإمام الشافعي. نفى القياس وتمسك بظواهر النصوص. له كتاب في فضائل الشافعي له ترجمة في تاريخ بغداد ٣٦٩/٨ الفهرست ٢١٦ وفيات الأعيان ٢١٦/١، تهذيب الأسماء واللغات ١٨٢/١. طبقات الشافعيّة لابن السبكي ٤٢/٢. طبقات الفقهاء للشيرازي ٧٦. تذكرة الحفاظ للذهبي ١٣٦/٢. النجوم الزاهرة ٤٧/٣. لسان الميزان ٤٢٢/٢ مرآة الجنان ١٨٤/٢. شذرات الذهب ١٥٨/٢ روضات الجنات ٢٧٦. وجمع طائفة من فقهه الدكتور عارف أبو عيد.

(٢) ومنهم ابن حزم وهو رواية عن أحمد على ما في إرشاد الفحول. ونقله القرافي عن أبي الوليد الباجي وذهب بعض الأحناف إلى نسخ القرآن بالأحاديث المشهورة كما صرح بذلك في مسألة الزيادة على النص صدر الشريعة ٣٨/٢. في جواز الوضوء بالنبيذ وجواز المسح على الخف. وينظر تفصيل الأقوال في المستصفى ١٤٩ وارشاد الفحول ١٩٠ واللمع ٣٣ والمعتمد ٤٢٤/١ والأحكام ٢٦٧/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣١٢ والمسودة ٢٠٤ ونهاية السول ١٨٣/٢ والبرهان ١٣٠٧/٢. وشرح تنقيح الأصول ٣٨/٢.

(٣) رواه البخاري في كتاب الصلاة ١١١/١ ومسلم ٣٧٥/١ من حديث عبدالله بن عمر وغيره بلفظ «بينا الناس في صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم آتٍ فقال: إن رسول الله ﷺ قد أُنزل عليه الليلة وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة».

وعمدتنا: إجماع الصحابة وأنهم كانوا عند نزول الحوادث[1] يطلبون حكمها من كتاب الله تعالى فإن وجدوا ذلك وإلا طلبوه من سنة رسول الله ﷺ فإن وجدوه وإلا طلبوه من القياس. وهذا يدل على أنهم رأوا كتاب الله مقدماً.

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول «امرأة[2] لا ندري أصدقت أم كذبت». وقال علي بن أبي طالب: «لا نقبل خبر [3] أعرابي بوّال على عقبيْه» ولا نعرف لهما مخالفاً فصار ذلك إجماعاً.

وأما الحديث الذي رووه فلا حجة فيه لأنه من أخبار الآحاد فلا يثبت به أصل، ويحتمل أن ذلك الخبر اتصلت به قرينة[4] أوجبت العلم، فلم يكن النسخ بدليل ظني بل كان بدليل قطعي.

وانظر فتح الباري ١/٥٠٦ باب ٣٢ من كتاب الصلاة و٨/١٧٣ في تفسير سورة البقرة. و١٣/٢٣٢.

(١) قبل يطلبون كلمة «بأن» زائدة.

(٢) المرأة فاطمة بنت قيس وقصتها في كتاب الطلاق من صحيح مسلم وفيه طلقني زوجي ثلاثاً على عهد رسول الله ﷺ فأتيته فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة.

(٣) ما بين القوسين ساقط من المخطوطة.

(٤) بناء على حديث أهل قباء وإرسال الرسول ﷺ رسله آحاداً لتبليغ الأحكام ذهب الغزالي والباقلاني والباجي إلى القول بوقوعه في زمن الرسول ﷺ. لأن خبر الواحد حجة في حق من سمعه من الرسول مباشرة وقد مثل أهل الظاهر له بنسخ قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً﴾ بنهيه عليه السلام عن أكل كل ذي ناب من السباع ومخلبٍ من الطير والنهي عن أكل الحمر الأهلية. ونسخ قوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ بقوله: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها».

المسألة السابعة عشرة

نسخ الاجماع غير جائز. وقال قوم من الأصوليين يجوز[١].

وعمدة الأولين: إن الاجماع إنما يكون حجةً بعد رسول الله ﷺ[٢]، والنسخ بعد رسول الله ﷺ ممتنع فاستحال نسخ الاجماع.

قالوا: بل النسخ متصور. وذلك أنه من الممكن أن يكون الاجماع قد انعقد برهةً من الزمان ثم ظهر للمجمعين حديث كان خفي[٣] عليهم فيكون ذلك الحديث ناسخاً لما ثبت بالإجماع.

قلنا: هذا باطل. وذلك أن المجمعين مقطوع بصحة أقوالهم. فلو جوزنا أن ينعقد الإجماع ولم يكن علمهم محيطاً بذلك الحديث خرج الإجماع عن أن يكون دليلاً قطعياً، وذلك مستحيل.

فإن قالوا: لم لا يجوز تصوير هذه المسألة فيما إذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ والتابعون على قولين فإن اختلافهم إجماع منهم على السبر مع جواز الأخذ بكل واحد من القولين. فإذا انقرض أحد

(١) قال أبو الحسين البصري في المعتمد ٤٣٢/١: يجوز أن ينسخ الله حكماً أجمعت عليه الأمة على عهد رسول الله ﷺ. ولكن نسخ الاجماع المنعقد بعد وفاته ممنوع. وينظر تفصيل المسألة في إرشاد الفحول ١٩٢ ونهاية السول ١٨٦/٢ والمستصفى: ١٤٩ والأحكام للآمدي ٢٧٦/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣١٤ والمسودة ٢٢٤ واللمع: ٣٣.

(٢) نقل القرافي في شرح تنقيح الفصول ٣١٤ عن ابن برهان أنه قال في كتابه الأوسط إنه يجوز انعقاد الاجماع في زمن النبي ﷺ.

(٣) في المخطوطة «اخف».

أهل المذهبين واتفق[1] أهل العصر الثالث على القول الآخر فإن الإجماع الأول يرتفع.

قلنا: الحق عندنا أن الخلاف السابق لا يرتفع حكمه بالإجماع اللاحق. ومن أجاز ذلك، فقد اعترف أن الخلاف الأول ليس بإجماع[2] وإنما هو ضد الإجماع. ومن سلم بكون[3] الإجماع حجة. فقد تصور به نسخ الإجماع على مذهبه خاصة.

المسألة الثامنة عشرة

النسخ بالإجماع ممتنع. ونقل عن بعض المعتزلة[4] أنهم أجازوا ذلك.

---

(١) في المخطوطة «واتفقوا اجماع».

(٢) والحق أن الأول ليس بإجماع ولا يجوز فيه الأخذ بأي القولين بدون النظر في الدليل عند المحققين من العلماء. بل هو اجماع على تجويز الخلاف فقط.

(٣) في المخطوطة «سلم به كون».

(٤) وأجازه عيسى بن أبان الحنفي المعتزلي حيث قال: إن الإجماع ناسخ لما وردت به السنة من وجوب الغسل من غسل الميت ونقل التفتازاني في التلويح عن فخر الإسلام البزدوي ٣٤/٢ أنه يقول بجواز نسخ الإجماع بالإجماع وذلك أن الاجماع الأول يكون على مصلحة ثم تتبدل هذه المصلحة فيحدث إجماع على خلاف الإجماع الأول. ونقل الشوكاني القول بالجواز عن الخطيب البغدادي في كتابه «الفقيه والمتفقه» ومثل لذلك بحديث نوم الرسول حتى أيقظه حر الشمس وفيه «إذا سها أحدكم عن صلاة فليصلها حين يذكرها ومن الغد للوقت». فقال الخطيب: «اعادتها من الغد في الوقت منسوخ باجماع المسلمين لا يجب ولا يستحب».
وأجاز بعض الحنابلة ورود الاجماع على خلاف النص ولكنهم يقولون: إنَّ الناسخ مستند الاجماع لا الاجماع نفسه وبه قال الشيرازي في اللمع. وينظر تفصيل المسألة في: إرشاد الفحول ١٩٢ والمسودة: ٢٢٤ واللمع: ٣٣ وشرح تنقيح الفصول ٣١٤ والأحكام للآمدي ٢٧٦/٢ والمستصفى ١٤٩ والمعتمد ٤٣٢/١ ونهاية السول =

وعمدتنا: إن الإجماع إنما يكون حجةً بعد رسول الله ﷺ. والنسخ إنما يكون في زمن رسول الله ﷺ فاستحال اجتماعها[1].

وعمدة الخصم: إنَّ الاجماع دليل من أدلة الشرع فجاز النسخ به كسائر الأخبار المتواترة ولأنه إذا جاز النسخ بخبر الواحد وهو مظنون فلأنْ يجوز بالإجماع وهو مقطوع به أولى وأحرى.

قالوا: ولأن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال في مناظرة عبدالله ابن عباس رضي الله عنهما[2]. حين قال له:[3] كيف تحجب الأم بأخوين والله تعالى يقول:[4]﴿فإن كان له أخوة فلأمه السدس﴾.[5] والأخوان ليس بأخوة. فقال له عثمان: حجبها قومك يا غلام وهذا يدل على أن نسخ الأحكام الثابتة سائغ بالإجماع.

وعمدتنا: ما قدمناه من استحالة دليل الإجماع والنسخ.

أما قولهم: إنه مقطوع به فمسلمٍ إلا أنه إنما يكون حجةً قطعية بعد انقراض عصر رسول الله ﷺ. فأما في زمن الرسول فليس

= ١٨٦/٢ وروضة الناظر ٨٧ والتلويح على التوضيح ٣٤/٢. والمحصول ٥٣١/٣/١.

(١) في المخطوطة «اجماعها».

(٢) لم يُجب المصنف عن استدلالهم بمناظرة عثمان بن عفان لعبدالله بن عباس رضي الله عنهما والجواب: إنه يصح الاستدلال بها لو كان حكم الأم مع الأخوين منسوخاً وليس الأمر كذلك. كما أن القول بأنه نسخ يبتنى على القول بحجية مفهوم المخالفة وكون أقل الجمع ثلاثة وهما محل نزاع.

(٣) في المخطوطة «قاله».

(٤) سقط (يقول) من المخطوطة.

(٥) النساء: ١١ وفي المخطوطة (وان كان).

مقطوعاً به. فكونه حجة بعد رسول الله ﷺ[1] لا يقتضي جواز النسخ به في زمن رسول الله ﷺ.

واعلم أن القائلين بالإجماع بعد الخلاف يرفع حكم الخلاف يلزمهم القول بجواز النسخ بالإجماع، فإنه متصور عندهم في هذه المسألة.

المسألة التاسعة عشرة

نسخ القياس في زمن رسول الله ﷺ يجوز.

وصورته: أن يقول الرسول: «حرمت الربا في البر وأبحت لكم الالحاق والقياس».

فإنا إذا علمنا العلة وقسنا غير البر على البر ثم قال عليه السلام: أبحت لكم الربا كان ذلك نسخاً للحكم الثابت في الفرع الملحق بالبر.

فأما بعد رسول الله ﷺ فلن يتصور نسخ ما ثبت بالقياس[2]. لأن القياس إذا ظهر تعلقه بالحكم وافضاؤه إليه لم يتصور نسخه[3].

---

(١) سقطت «لا» من المخطوطة.

(٢) أي انه إذا ظهر نص بعد اثبات حكم بالقياس بعد زمن الرسول ﷺ فإنه لا يكون النص ناسخاً للقياس. لأن النص قطعاً كان موجوداً قبل القياس. فإما أن لا يكون بينهما تعارض بل يمكن الجمع بينهما، أو أن العثور على النص يدل على أن القياس الأول كان باطلاً لأنه لا قياس مع النص. فيبطل القياس لا على أنه منسوخ بل لكونه لم تتحقق فيه شروط القياس. والصورة التي فرضها الخصم ليست هي صورة النسخ لأن النسخ رفع حكمٍ متقدم كان ثابتاً بطريق شرعي حقيقي بخطاب متأخر. والمصنف فرض أن القياس حدث بعد زمن الرسول ﷺ.
وينظر تفصيل المسألة في المسودة: ٢١٦، ٢٢٥ واللمع ٣٣ والأحكام للآمدي ٢٧٩/٢ والمستصفى: ١٥٠ وإرشاد الفحول: ١٩٣ والمعتمد ٤٣٤/١ ونهاية السول ١٨٦/٢ والمحصول ٥٣٦/٣/١.

(٣) معنى العبارة: والحال إنه وجد حديث يقتضي رفع الحكم.

وحديث رسول الله ﷺ يقتضي رفع ذلك الحكم.

وعمدة الخصم: إنه من الممكن أن يخفى على المجتهد بعض الأحاديث ثم يَحكم بالقياس فإذا ظهر له الحديث من بعد فإن ذلك الحديث يكون ناسخاً[1] لذلك الحكم.

قلنا: ليس هذا حقيقة النسخ فإن النسخ لا يبين به أن ما مضى من الحكم كان خطأ في الزمن السابق. فإن الصلاة إلى الكعبة ما أخرجت الصلاة إلى بيت المقدس في الزمن[2] المتقدم عن أن تكون مشروعةً وإنما منعت دوامها واستمرارها. وليس كذلك الحكم في الصورة التي قدروها. فإنا عند ظهور الحديث نتبين أن القياس الذي علمناه به كان خطأ فاختلف الحكمان.

المسألة العشرون

النسخ بالفحوى جائز كقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾[3] فإن هذا اللفظ دل على تحريم ضروب الأذى وهو ناسخ لكل أذية كانت قبله جائزة.[4]

---

(١) في المخطوطة «نسخاً».

(٢) في المخطوطة «زمن».

(٣) الإسراء: ٢٣.

(٤) نقل الاتفاق على جواز النسخ بالفحوى غير واحد ومنهم القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٣١٥ والأحكام للآمدي ٢٨١/٢ والرازي في المحصول ٥٣٩/٣/١. وذكر فيه خلافاً للشيرازي في اللمع: ٣٣ وعلل عدم الجواز بأنه قياس. وارتضى عدم الجواز.

وأما إذا نسخ المنطوق به فهل يكون ذلك دليلاً على نسخ ما ثبت بالفحوى أم لا؟ اختلف العلماء في ذلك. فقال قوم من الأصوليين[١] إن ذلك يقتضي نسخ ما ثبت بالفحوى وصورته[٢]: إنه لو دل دليل على جواز التأفيف لم يكن ذلك دليلا على جواز الضرب والشتم.

وعمدة الأولين: إن ما ثبت بالنطق أصل وما ثبت بالفحوى متفرع عليه ومستفاد منه، ومن المحال ارتفاع الأصل وبقاء فروعه لأنه هو الدليل عليه والموجب له.

وعمدة الخصم: إن ما ثبت بالفحوى جرى مجرى ما ثبت بالنص فكأنه قال: «ولا تقل لهما أف ولا تشتمهما ولا تضربهما» ثم لو نطق بذلك واشتمل النص على جميع هذه الأنواع ثم نسخ بعضها لم يوجب ذلك نسخ الباقي. كما إذا قال اقتلوا اليهود والنصارى والمجوس ثم قال بعد ذلك لا تقتلوا اليهود لم يكن النسخ في اليهود مقتضياً نسخ الحكم في النصارى والمجوس. فإن منع مانع كون هذا الحكم في هذا ثابت بالنص فقد دللنا على ذلك فيما تقدم بما يغني عن الاعادة.

وقال شيخنا الامام[٣] رحمة الله عليه: الذي قاله صحيح على

---

(١) ذكر الآمدي أن الأكثرين يقولون: إن نسخ المنطوق به يفيد نسخ الفحوى لأن الفحوى تابع للأصل ولا يتصور ارتفاع المتبوع مع بقاء التابع وهذا ما رجحه ابن برهان وجزم به الرازي في المحصول ٥٣٩/٣/١. وأما الآمدي فيقول إذا اعتبرت الفحوى قياساً يكون نسخاً. وقال به أبو الحسين في المعتمد ٤٣٦/١ وينظر تفصيل المسألة في المستصفى ١٥٠ وروضة الناظر: ٨٦ والبرهان ١٣١٤/٢.

(٢) قرر ابن برهان صورته على مذهب الخصم وليس على مذهبه.

(٣) هذا الكلام بنصه غير موجود في البرهان ولعله من كتابه التلخيص في أصول الفقه =

وجه وباطل على وجه أما وجه صحته فهو إذا كان الفحوى مقطوعاً به غير مفتقر إلى التعليل كقوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أفٍ﴾ فإنه يسبق إلى الفهم قبل البحث عن العلة أن أنواع الأذية محرمةٌ.

فأما إذا كان الفحوى مفتقراً إلى نوع استنباط ومتعلقاً بتعليل كقوله: «في سائمة الغنم زكاةٌ» فإنه إنما يعلم أنه لا زكاة في المعلوفة بالاستنباط والنظر.

فنسخ الأصل يقتضي نسخ المستنبط منه. أما نسخ التأفيف فلا يقتضي نسخ ضروب الأذى والتعنيف لأنه من مدلولات اللفظ فهو كالنص أو مقارب لدرجة النص.

المسألة الحادية والعشرون

الاستنباط من المنسوخ غير جائز.

ونقل عن أصحاب أبي حنيفة[1] أنهم أجازوا ذلك. وذكروا في

والذي في البرهان يدل على معناه. حيث قال: «إذا ورد نص واستنبط منه قياس ثم نسخ النص تبعه القياس المستنبط منه. والقول الواقع في ذلك عندنا أن القياس إذا نسخ أصله أصبح معنى لا أصل له. فإن صح استدلالا نظرنا فيه. وان لم يصح أبطلناه». البرهان ٢/١٣١٤.

(١) هذا القول نسبه إمام الحرمين في البرهان ٢/١٣١٤ للإمام أبي حنيفة حيث قال بعدم وجوب تبييت النية في رمضان من عدم وجوب تبييتها في صوم عاشوراء المنسوخ.

مسائل من جملتها مسألة التوضي بالنبيذ[1] فانهم جوزوه لحديث عبدالله بن مسعود[2].

وقال أصحابنا: إن هذا ورد في النبيذ النيء. وعندكم أن التوضي بالنبيذ النيء ممتنع. فكان من جوابهم أنهم قالوا: إنما أثبتنا الحكم في المطبوخ قياساً على النيء. فنسخ الحكم في النيء لا يقتضي نسخ الحكم في المطبوخ.

---

(١) رواه أبو داود ١/٥٤ والترمذي ١/١٤٧ وضعفه. وابن ماجة في الطهارة ١/١٣٥ وقال في سنده ابن لهيعة وهو مجمع على تضعيفه. ولفظه أن النبي قال لابن مسعود ليلة الجن: أعندك طهور. فقال لا إلا شيء من نبيذ في إداوة فقال ﷺ «ثمرةٌ طيبة وماء طهور» وزاد الترمذي فتوضأ منه.
قال الزيلعي وقد ضعف العلماء هذا الحديث بثلاث علل.
١ -جهالة أبي زيد.
٢ -التردد في أبي قرارة هل هو راشد بن كيسان أو غيره.
٣ -إن ابن مسعود لم يشهد مع الرسول ﷺ ليلة الجن. فقد روى أبو داود عن علقمة قال: قلت لعبدالله بن مسعود من كان منكم مع رسول الله ﷺ ليلة الجن. فقال: ما كان معه من أحد. كما أن ابن عبد البَّر قال: «أبو زيد مولى عمرو بن حريث مجهول وحديثه في الوضوء بالنبيذ منكرٌ لا أصل له».
وأخرج الحديث بطريق آخر فيه ابن لهيعة ابن ماجة وأحمد والطبراني والبزار والدارقطني على ما في نصب الراية ١/١٣٧ وما بعدها.

(٢) هو عبدالله بن مسعود بن غافل الهذلي أبو عبد الرحمن حليف بني زهرة وأمه أم عبد بنت عبد ود. كان راعياً لعقبة بن معيط طلب الرسول ﷺ منه شاة لم ينزُ عليها الفحلُ فدرت لبناً غزيراً ثم أمرها فقلصت فآمن. وهو من العشرة المبشرين. خدم الرسول ﷺ وهاجر الهجرتين. قرأ القرآن على الرسول فبكى ﷺ. قتل عدو الله أبا جهل ونفله الرسول سلبه. ولاه عمر الكوفة ثم عزله ومات سنة ٣٢ هـ ودفن بالبقيع. وردت في مناقبه أحاديث. أنظر الإصابة ٤/١٢٩ والاستيعاب رقم ٩٨٧.

قلنا: هذا غير صحيح. وذلك لأن القياس حقيقة «نقل الحكم من الأصل المتفق عليه إلى الفرع المتنازع فيه بعلة جامعة بينهما». فإذا كان الحكم في الأصل تحريماً إستحال أن يكون الحكم في الفرع إباحةً. لأن العلة إذا لم تعمل في الأصل لم تكن معتبرة شرعاً. وما لم يقم على اعتباره في الشرع دليل فلا طريق إلى تعليق الأحكام عليه.
وليس لأصحاب أبي حنيفة كلام يعتد به إلا أنهم قالوا: الحكم يتبع المعنى، فنسخ الحكم في الأصل لا يقتضي منع الاستنباط. فإن الحكم في الفرع ما كان ثابتاً بنفس الحكم في الأصل ولكن بعلة الأصل، والعلة لم تنسخ. وصار هذا في ضرب المثال. بمنزلة صوم يوم عاشوراء. فإن النبي ﷺ حكم بنيةٍ[1] تنشأ نهاراً. فإذا نسخ الصوم ووجب صوم شهر رمضان جاز صوم رمضان بنية[1] تنشأ نهاراً. فإن الصومين واجبان فإذا جاز أحدهما جاز الآخر.

قلنا: أما قولكم إن الحكم يتبع العلة فتوجه عليه الاستفسار[2]. فنقول: أي علة تتبع؟ علة مطلقة أو علة مستنبطة من أصل خاص، فإن قلتم بالأول فممنوع، فإن إثبات الحكم بالمصالح المرسلة غير جائز عندنا[3]. وسنبين ذلك في القياس إن شاء الله وإن قلتم إنه يتبع علة مستنبطة من أصل خاص فذلك الأصل معدوم فيما تنازعنا فيه. أما الحكم فقد نسخ، فلو جاز الاستنباط منه بعد النسخ جاز الاستنباط قبل إثبات الحكم فيه ولا قائل به.

---

(١) في المخطوطة «بنيته».
(٢) والجواب عن الاستفسار يكون بتحرير المراد في حال المناظرة.
(٣) والمصلحة المرسلة اشتهر القول بها عن الإمام مالك رحمه الله.

وأما ما استشهدوا به من صوم يوم عاشوراء [1]. فإنا لو سلمنا لهم أن صوم عاشوراء كان واجبا سلمت المسألة ،ولكن العلماء منعوا ذلك وقالوا :لم يثبت أنه كان واجباً. ولو ثبت ذلك كان الحكم ما ذكروه لأنه نسخ إلى بدل. وصاحب الشرع ما اختار صوم يوم عاشوراء بنية من النهار للقب عاشوراء. فإن الأصل أنه لا نظر إلى الألقاب. ولا تأثير لها في الأحكام وإنما جاز في المعنى. وذلك المعنى موجود في شهر رمضان.

فالنسخ هناك إلى بدل، وليس النزاع في ذلك. وإنما النزاع في حكم نسخ لا إلى بدل.

المسألة الثانية والعشرون

إذا قال الصحابي إن هذا الحكم كان ثابتاً ثم نسخ لم يثبت النسخ بقوله خلافاً لأصحاب أبي حنيفة فإنهم جعلوا قوله ناسخاً [2].

---

(١) نقل ابن تيمية في المسودة: ٢١٨ عن الحنفية الاستشهاد بمسألة الوضوء بالنبيذ. ورد عليهم قولهم بأنه يمكن أن يكون مقبولاً لو ثبت إنه لم يحرم من الأنبذة إلاّ النيء. ثم نقل عنهم قولهم بصحة الصوم من غير تبييت النية قياساً على صوم عاشوراء. ورد عليهم أنه من باب نسخ الأصل وليس من باب نسخ الحكم في الأصل. ونسخ الأصل نسخ لحكمه. ووافق الجمهور إمام الحرمين في البرهان ١٣١٤/٢ وكذلك الآمدي في الأحكام ٢٨٢/١. وينظر تفصيل الأقوال في إرشاد الفحول: ١٩٣ ونهاية السول ١٨٨/٢.

(٢) وقال بقول ابن برهان الآمدي في الأحكام وجزم به الغزالي في المستصفى وأفسد ما عداه من الأقوال ونقله عن القاضي أبي بكر الباقلاني. وقال به فخر الدين الرازي في المحصول وأبو الحسين في المعتمد والشيرازي في اللمع وقال إنه لا يقبل حتى يبين الناسخ فينظر فيه. ونقل أبو الحسين والرازي عن الكرخي أنه قال: إذا قال=

وذكروا في ذلك مسائل من جملتها مسألة الرضاع. فإنهم نقلوا عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه إنه لما روي له حديث الرضعات الخمس قال كان ذلك ثم آل أمر النبي ﷺ إلى أن الرضاع[1] يحرم قليله وكثيره. فكذا لما نقل له شهد عبدالله بن عباس رضي الله عنه. قال كان ذلك ثم علمنا فشهد نفسه.

وعمدتنا: إن الصحابي إذا قال كان ثابتاً ثم نسخ فيحتمل أنه ظن غير الناسخ ناسخاً وأن غير الرافع رافعاً، وقوله لا حجة فيه. وقول رسول الله ﷺ حجة إجماعاً، فلا نترك الحجة بالمحتمل. ولهذا المعنى نقل عن طائفةٍ من الصحابة أنهم قالوا: نسخ المسح بآية الوضوء التي نزلت في المائدة وأجمعنا على أن هذه الآية غير ناسخة لها. إذ ليس في الآية ما يدل على النسخ.

وعمدة الخصم: إن الصحابة شهدوا وغبنا وشهدوا ما كنا

= الصحابي هذا نسخ ذلك لم يقبل أما إذا قال هذا منسوخ قبل. وعلل ذلك أنه لو لم يكن قاطعاً به لذكر الناسخ.

وأما ابن قدامة في الروضة فقد عده من طرق معرفة الناسخ ومثل له بقول الصحابي «رخص لنا في المتعة عام أو طاس فمكثنا ثلاثاً ثم نهانا عنها». ونقل في المسودة عن القاضي أبي يعلى أنه يمكن القول به على قول من جوز رواية الحديث بالمعنى وأما من يوجب الرواية فعنده لا ينسخ به.

ونقل في المسودة عن ابن برهان أنه قال: إذا قال الصحابي كان كذا ثم نسخ قبل قوله في الاثبات دون النسخ.

وينظر تفصيل ذلك في المحصول ٥٦٥/٣/١ والمسودة: ٢٣٠ وإرشاد الفحول ١٩٧، ونهاية السول ١٩٣/٢. وشرح تنقيح الفصول: ٣٢١ واللمع: ٣٤، والمعتمد ٤٤٩/١ والأحكام للآمدي ٢٩٣/٢ والمستصفى: ١٥١ وروضة الناظر ٨٩.

(١) في المخطوطة «الرضاع إلى أن» وهو تقديم وتأخير.

خبرنا. وعلموا ما نسخ وما لا ينسخ وهو[١] غير متهم فوجب الرجوع إلى ما ادعاه. ولأنه لو روى خبراً عن رسول الله ﷺ وجب قبوله. فإذا قال كان هذا الخبر منسوخاً وجب الرجوع إلى قوله.

الجواب: قلنا: أما مشاهدة فعله تؤثر في قبول روايته إذا روى[٢]. فأما دعوى النسخ فمتعلق بالاجتهاد والنظر وهو في ذلك غير معصوم. فلو وجب قبول قوله في ذلك وجب قبول قوله في مسائل الاجتهاد بأسرها. ووجب قبول قول الشافعي رضي الله عنه على أبي حنيفة رضي الله عنه.

قالوا: أليس قد قدم الشافعي رضي الله عنه تأويل عبدالله بن عمر[٣] على غيره في مسألة خيار المجلس. وقدم تأويل عمر رضي الله عنه في التقابض في الأموال الربوية على تأويل غيره. فهلا قدمتم قوله في ادعاء النسخ.

قلنا: ليس هذا كتقديم قوله في التأويل. فإنما قدمناه على قول مثله في الاجتهاد لأنه زاد عليه بالصحبة واتساع المعرفة. وأما فيما

(١) كان ينبغي عدم الاضمار لعدم تقدم ذكر الصحابي مفرداً والمناسب « والصحابي غير متهم ».

(٢) في المخطوطة « إذ ».

(٣) هو عبدالله بن عمر بن الخطاب بن نفيل العدوي أبو عبد الرحمن ولد سنة ثلاث من البعثة أسلم قبل أن يبلغ الحلم مع أبيه وهاجر قبله. أول مشاهده الخندق على الصحيح. كان من أهل العلم والورع والعبادة وكثير التحري لآثار الرسول ﷺ. كان مولعاً بالحج وأفقه الصحابة في المناسك. قعد في الفتنة ثم ندم على عدم نصرة علياً. توفي بمكة بعد مقتل ابن الزبير بثلاثة أشهر سنة ٧٣ هـ ودفن بذي طوى أنظر الاستيعاب رقم ٩٥٠ والاصابة ١٠٧/٤.

تنازعنا فيه لو قلنا بقوله[1] تضمن ذلك تقديم قوله على قول رسول الله ﷺ وذلك ممتنع.

المسألة الثالثة والعشرون

يجوز نسخ الخبر بالخبر. ونقل عن طائفة من المتكلمين[2] أنهم منعوا ذلك. ولا خلاف[3] أن الخبر إذا كان بمعنى الأمر جاز نسخه كقوله تعالى: ﴿لا يمسه إلا المطهرون[4]﴾ وقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن﴾[5].

وعمدة الخصم: إن نسخ الخبر يوجب أن يكون أحد الخبرين كذبا. والكذب مستحيلٌ على صاحب الشرع. فكان ما أفضى إليه مستحيلا.

بيان ذلك: إنه اذا قال أهلك الله عادا. ثم قال ما أهلك الله عادا

---

(١) في المخطوطة «قوله».

(٢) نسب فخر الدين الرازي المنع للحبائيين أبي علي وأبي هاشم وقال: إنه قول أكثر المتقدمين. ونسبه الآمدي للباقلاني. وارتضاه ابن الحاجب والشيرازي في اللمع. وينظر تفصيل الأقوال في المحصول ٤٨٦/٣/١ والأحكام للآمدي ٢٦٥/٢ والمعتمد ٤١٩/١. وشرح تنقيح الفصول ٣٠٩ واللمع: ٣١ ونهاية السول ١٧٨/٢ والمسودة ١٩٦ وارشاد الفحول: ١٨٨.

(٣) نقل الخلاف فيه الشيرازي في اللمع عن أبي بكر الدقاق وارتضاه الشيخ جمال الدين القاسمي في التعليق على اللمع. وقال الأسنوي في نهاية السول ١٧٩/٢ إن ابن برهان في الوجيز قال: «إذا كان كقوله تعالى: ﴿لا يمسه إلا المطهرون﴾ جاز بلا خلاف» وهو مطابق لقوله هنا. وبالمقابل اتفقوا على عدم جواز نسخ الخبر إذا كان لا يجوز تغيره كقولنا» «العالم حادث».

(٤) الواقعة: ٧٩

(٥) البقرة: ٢٢٨.

كان أحد الخبرين كذبا لاستحالة اجتماع النفي والإثبات في الشيء الواحد في الحالة الواحدة.

وعمدتنا: إن النسخ حقيقة راجعة إلى بيان أمد الحكم على وجه التراخي وهذا المعنى متحقق في الخبر.

بيانه: إنه لو قال الله تعالى: صلوا إلى بيت المقدس علب على الظن دوام هذا الحكم واستمراره، فإذا قال صلوا إلى الكعبة بان بذلك أمد الحكم السابق ممتداً إلى هذه الغاية وكذا في الخبر. وبيانه أنه إذا قال: أهلك الله عاداً سبق إلى الفهم وغلب الظن أن الهلاك استمر عليهم في جميع الأزمنة السابقة فإذا قال ما أهلك الله عاداً في السنة الفلانية والشهر الفلاني بان لنا أمد الهلاك باللفظ الثاني كما بان أمد الصلاة إلى بيت المقدس بايجاب الصلاة إلى الكعبة فلا تكاذب[1] بين الخبرين إذا حملناهما على وقتين مختلفين كما لم يدل نسخ الأمر على البداء بل كان دليلاً على انتهاء المدة.

---

(١) حرر جماعة من الأصوليين محل النزاع ومنهم الآمدي والرازي فقالوا: إذا كان الخبر مما يتغير يجوز نسخه. واذا كان مما لا يتغير كمدلول الخبر على وجود الله فلا ينسخ إجماعا. وقد اعتبر الآمدي قوله «أهلك عاداً» ليس مما يجوز نسخه لأنه لا يتغير ولا يتكرر حتى يمكن رفع بعضه فلو أخبره عن عدمه كان كذباً وكلامه موافق لكلام أبي الحسين في المعتمد ونقل الآمدي مذهبه عن القاضي عبد الجبار وأبي عبد الله البصري.

ونقل الشوكاني عن ابن برهان أنه قال بنحو هذا التفصيل في الأوسط. وأما الشوكاني فقد منع من نسخ الخبر في الماضي مطلقاً. أما إذا كان في الماضي ومتضمنا تخصيصاً أو تقييداً أو بيانا لما تضمنه الخبر فيجوز ذلك ولكن لا يسمى نسخاً. ومنعه في المستقبل إذا كان في الوعد. أما الوعيد فيجوز نسخه لكونه عفوا وهو غير ممتنع على الله. وكذلك إذا كان فيه تكليفاً يجوز نسخه.

المسألة الرابعة والعشرون

نسخ الحكم قبل علم المكلف بوجوبه عليه جائز عندنا[1].

ومنعت المعتزلة وأصحاب أبي حنيفة ذلك وبنوا عليه أن عزل الوكيل لا يثبت قبل العلم. وزعموا أن نسخ الحكم قبل علم المكلف يتضمن تكليف المحال والزام ما لا يطاق والله تعالى إذا كلف عبده[2] أباح له الطريق المفضي إلى العلم بما كلفه. وكل حالةٍ تنافي العلم فهي منافيةٌ للتكليف.

(١) وصورة المسألة: هل يكون الناسخ ناسخاً في حق من لم يبلغه؟
وقال الغزالي وامام الحرمين يترتب على ذلك حكمان:-
الأول: هل على من لم يبلغه الخبر الأخذ بحكم الناسخ قبل العلم به. وهذا ممتنع عند من يقول لا يجوز التكليف بما لا يطاق. ورجحه الغزالي وامام الحرمين لأن العلم بالناسخ شرط في العمل. الثاني: هل يلزمه تدارك أمر فيما مضى وهذا لم يمنع فيه امام الحرمين في البرهان الزام التدارك..
ونقل الآمدي الاجماع على أن الخطاب الناسخ إذا كان مع جبريل ولم يبلغ النبي لم يثبت له حكم في حق المكلفين. وانما الخلاف فيما إذا ورد إلى النبي ولم يبلغ الأمة.
وقد وافق الآمدي أصحاب أبي حنيفة كما وافقهم الأسنوي. وقال إن الحكم الأول لم يرتفع في حق من لم يبلغه الناسخ، ولا يلزمه العمل بالناسخ ولا يأثم إذا لم يعمل به واستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ وقوله تعالى: ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾. وقوله تعالى ﴿وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا﴾.
ونقل ابن قدامة عن الإمام أحمد روايتين الأولى قال بها أبو الخطاب بناءً على قوله بعزل الوكيل وان لم يعلم بالعزل. وقال: إن عدم العلم لا تأثير له إلا في نفس العذر فقط. والثانية قال بها أبو يعلى بناءً على اعتداد أهل قباء بما صلوه قبل بلوغهم النسخ، وانظر تفصيل المسألة في ارشاد الفحول ١٨٦، المسودة ٢٢٣، الأحكام للآمدي ٢/٢٨٣ المستصفى ١٤٣ وروضة الناظر ٨٣ ونهاية السول ٢/١٩٤ والبرهان ٢/١٣١٢.

(٢) في المخطوطة (عبادة).

واعلم أن هذه المسألة فرع مسألة تكليف مالا يطاق. فإذا نحن قضينا بصحة تكليف ما لا يطاق قضينا بصحة[1] هذا النسخ وقد تقدمت المسألة[2]..

واحتج علماؤنا في هذه المسألة بقصة المعراج. فإن الله تعالى أوجب على الأمة خمسين صلاة ثم نسخها قبل علمهم بوجوبها. والقصة مشهورة.

وهذا لا حجة فيه[3]. فإن النسخ ما كان إلا بعد العلم. فإن رسول الله ﷺ أحد المكلفين، وقد علم ولكنه كان قبل علم جميع الأمة. وعلم الجميع لا يشترط فإن التكليف استقر[4] بعلم رسول الله ﷺ فلا اعتماد على هذا الحديث.

---

(١) في المخطوطة (هذه).

(٢) في كتاب الأحكام في بداية الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣) إن ما احتج به العلماء هو عين محل النزاع لأن العلماء نقلوا الاتفاق على عدم تعلق الناسخ بالمكلفين إن كان لم يبلغ الرسول ﷺ. وحصروا النزاع فيما بلغ الرسول ﷺ ولم يبلغ الأمة وقصة فرض الصلوات الخمس صورة ناطقة لمحل النزاع.

(٤) في المخطوطة «استقل». وقد أصلحت هذا التصحيح اعتمادا على إرشاد الفحول: ١٨٦. فانه قد نقل المسألة تقريبا بحروفها ولكنه عزاها للوجيز.

كتاب الإجماع[1]

المسألة الأولى

انعقاد الإجماع على دليل مستنبط ليس بمستحيل.

وقال النظام: هو مستحيل[2]. وإنما يتصور انعقاد الإجماع عنده على خبر متواتر فحظ المجمعين الرواية[3].

وتمسك في ذلك بشبه أربعة[4]. فقال: إن حد الإجماع عند القائلين به يفضي إلى عدم تصوره وذلك أن حد الإجماع عندهم هو «اتفاق أهل الحل والعقد على حكم حادثة»[5].

---

(١) لم يعرف المصنف الاجماع لغة واصطلاحا ولذا نقول: الاجماع لغة يطلق على معنيين: أحدهما: العزم ومنه قوله عليه السلام: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل».

وثانيهما: الاتفاق. ومنه أخذ المعنى الاصطلاحي. واصطلاحا: اختلفت عبارات العلماء فيه وأسلمها هو «إتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على أمرٍ من أمور الدين».

(٢) وهذا مطابق لما نقله الأسنوي في نهاية السول ٢٨١/٢ عن الأوسط لابن برهان ولكن كلام بعض الأصوليين كالرازي في المحصول ٤٦/١/٢ أن خلاف النظام للجمهور في الحجية وليس في الإمكان.

(٣) في المخطوطة «بالرواية».

(٤) في المخطوطة «بشبهة رابعة» وقد ذكر المصنف خمس شبه.

(٥) ما نقله النَّظام عن الجمهور ليس هو المرضي عند المحققين. وأما النَّظام لما شعر بشناعة مذهبه عرَّف الاجماع بما يخالف اللغة واصطلاح المتقدمين. فقال: «هو كل قول قامت حجته» كما نقله عنه الغزالي في المستصفى ٢٠١ والآمدي في الأحكام ١٤٨/١.

وهذا ممتنع في الوجود من جهات:

أولها: إن العلم بالإتفاق فرع على العلم بالمجتهدين[١]، وعدد المجتهدين غير معلوم، فإنهم تفرقوا في شرق البلاد وغربها وسهلها وجبلها. فما من قطر من الأقطار إلا ويجوز أن يكون فيه جمعٌ من المجتهدين. معلوم أن الإطلاع على جميعهم لن يتأتى إلا لمن يجوب[٢] البلاد ويسأل عن المجتهدين ويتفحص عن العلماء حتى لا يبقى ذكر ولا أنثى إلا وعرف أنه مجتهد أو ليس بمجتهد. ولن يتأتى له معرفة ذلك إلا أن يكون من أهل الاجتهاد فيعلم مرتبته بالمقاومة والمذاكرة ومطارحة المسائل. وإلا فقوله أنا مجتهد لا يوجب صدقه. وهذا نوع من العسر لا طريق إلى ارتفاعه. فإنا نعلم أن أحداً من الناس لن يقدر ولن يتأتى له ذلك إلا في مدة متطاولة[٣] إن[٤] فرض ذلك.

الفرض الثاني من العسر: أنا لو فرضنا أن ينتدب لقطع البلاد وسؤال العباد فإنه لا يتأتى إلا بالانتقال من بلد إلى بلد ومن قطر إلى قطر، والخروج من إقليم إلى إقليم. ومهما خرج من بلد إلى بلد فإنه يجوز أن يحدث جماعة من المجتهدين سيَّما إذا امتد الزمان. وهذا عُسر لا طريق إلى رفعه.

النوع الثالث من العسر: أنا لا نثق بقول المجتهد وفتواه، فإنه يجوز أن يكون أبطن أمراً وأظهر خلافه فإنه غير معصوم من الكذب.

---

(١) في المخطوطة (المجتهدين).

(٢) في المخطوطة «يجوز».

(٣) في المخطوطة «المتطاولة».

(٤) في المخطوطة «وان».

النوع الرابع من العسر: إنه لو تصور إطباقهم على الصدق، فمن أين نعلم أنهم ثابتون عليه؟ ولعله رآهم على حال واعتقاد ثم[1] زال. فقد يكون الرجل على مذهب ثم ينتقل إلى غيره.

النوع الخامس من العسر: وهو أنا إذا فرضنا مسألة ظنية فيبعد كل البعد أن يتفق أهل الاجتهاد وهم[2] عدد التواتر على سلوك طريق واحد واستنهاج دليل معين. فلو فرضنا ذلك فإن هذا المذهب جمع شتات الآراء ومتفرق الأهواء، واتفق عليه عدد التواتر فكذلك لا يكون إلا من مقطوعٍ به. فحينئذ لا يكون للإجماع أثر في ذلك، وإنما الحكم ثبت بالدليل القطعي. فهذه شبه[3] النظام التي اعتمد عليها[4].

وطريق رفعها أن نقول: أما العلم بأعيان المجتهدين فإنه يحصل بطريق اطراد العادة لأنا نعلم من أهل الحلال[5] والبوادي والرساتيق والقرى ليس فيهم مجتهد لأنهم لم يعرفوا بطلب العلم ودراسته، فكذا النسوان وربات[6] الخدور، فنحن على ثقة من عدم العلم في هذه الطبقات. ومن كان مجتهداً اشتهر بذلك بحكم اطراد

---

(١) في المخطوطة «هم» بدلا عن «ثم»

(٢) في المخطوطة «وهو».

(٣) في المخطوطة «شبهة».

(٤) أضاف أبو الحسين في المعتمد ٤٧٨/٢ شبهة أخرى لمن أنكر حجية الإجماع وهي: أنه لا دليل عليه من عقل ولا سمع. بالإضافة إلى الشبه التي تقدمت وقد جمعها أمران: أولها: استحالة وقوعه. وثانيها: استحالة نقله.

(٥) في المخطوطة «الحلل» وهي جمع حلة مائة بيت فأكثر وتجمع على حِلال وليس على حلل على ما في تاج العروس ٣٨٣/٧ ولسان العرب ١٧٤/١٣.

(٦) في المخطوطة: «وأربان».

العادة وتجويز وجود مجتهد في بعض الآفاق غير معروف ليس يقدح في العلم الحاصل بذلك، كما أنا نجوز أن يخلق الله تعالى دجلة ذهبا إبريزاً أو دماً عبيطا[1] ثم العلم بأنها تجرى ماء فراتا غير مزايل لهذا التجويز.

وأما قوله[2] بأن المجتهدين إذا أخبروا فلسنا على ثقةٍ من صدقهم فهو قول باطل، وذلك أنا نعلم صدق الرجل فيما يخبر به بقرائن أحوال تتصل بذلك كمناظرته عن مذهب وفتواه فيه وذبه عنه والقدح فيمن تعرض للطعن فيه وشدة النكير عليه[3].

وأما قوله بأن الرأي الظني لن يتصور إطباق عدد التواتر عليه إلا إذا كان قطعيا فقد أجيب عنه بثلاثة أجوبة: جوابان مزيفان والثالث مستد.

المزيف: فإنا نجد أصحاب الشافعي رضي الله عنه وهم أضعاف عدد التواتر اتفقوا على مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو ظني وكذا أصحاب أبي حنيفة[4].

وهذا بعيد: وذلك أن أصحاب الشافعي رضي الله عنه قلدوا

---

(١) الدم العبيط هو البيِّن العبطة أي الطري على ما في ترتيب القاموس المحيط للطاهر أحمد الزاوي ١٤٠/٤.

(٢) في المخطوطة «قولهم».

(٣) ويمكن الإجابة بجواب آخر وهو: إنه يبعد من المجتهد العالم بما يترتب على إظهار غير الواقع من الاثم أن يقع منه ذلك وخاصة في عصور الإسلام الزاهرة التي سجل التاريخ انصع الصفحات لهم ولما لقوه في سبيل الصراحة في أقوالهم. ثم لو وقع فنحن مطالبين بمعرفة الظاهر والله يتولى السرائر.

(٤) هذا الجواب نقله إمام الحرمين في البرهان ٦٧٣/١ عن القاضي أبي بكر الباقلاني ولم ينكره.

الشافعي رضي الله عنه وهو غير ممتنع أن يجتمع عدد التواتر على التقليد ومن نظر منهم واجتهد فإن نظره لا يخلو عن نوع تقليد[١]، وإنما كلامنا في المجتهدين الذين يبتغي كل واحدٍ منهم معرفة الحق والظفر به[٢] وأنف عن الانقياد لغيره والاتفاق من مثل هؤلاء بعيد.

والجواب الثاني:[٣] أنهم قالوا: نجد المعتزلة والخوارج[٤] وأهل البدع وهم عدد التواتر اتفقوا على النظر الذي هو عندهم مستقصي وأطبقوا عليه. فلم لا يجوز اتفاق أهل الاجتهاد على مثل ذلك؟.

وهذا فاسد أيضاً. فإنه ما بان لنا أن رؤساء المعتزلة وأهل البدع أصروا على العقائد تدينا، بل من الممكن أن بعضهم اعتقد ذلك تدينا وبعضهم اعتقدوا ذلك محبة الرئاسة والرعاية واستتباع العامة فلم يتحقق الاتفاق على ذلك[٥].

---

(١) لأنهم مجتهدون في المذهب. والمجتهد في المذهب يكون مقلداً لأصول الإمام وعلى هذا لا يخلو من التقليد وان كان جزئياً.

(٢) سقط من المخطوطة «الواو».

(٣) أي الجواب الثاني المزيف.

(٤) هم الذين خرجوا على علي ومعاوية رضي الله عنهما. لأن عليا رضي بالتحكيم محتجين بأنه لا يجوز أن يحكم الرجال في دين الله وأنه لا حكم إلا لله، وكفّروا علياً لقبوله التحكيم وحاربوه. ثم انقسموا فرقاً كثيرة. لا يزال يوجد منهم الإباضية في سلطنة عمان والجزائر. ناظرهم ابن عباس فرجع منهم جماعة. اتفقوا على قتل علي ومعاوية وعمرو بن العاص فقتلوا عليا ونجا الآخران. وانظر فرقهم ومذاهبهم في الملل والنحل للشهرستاني: ١/١١٤- ١٣٨ والبداية والنهاية لابن كثير ٧/٢٧٨- ٣١٠ والحور العين ١٧٠ والفرق بين الفرق ١٩- ٤٥، ومقالات الاسلاميين ٨١ والمواقف ٦٢٩.

(٥) حقيقة الاتفاق حدثت من أهل الباطل على باطلهم فاليهود والنصارى اتفقوا على =

والجواب الصحيح أنا نقول: من الممكن أن يكون أحد الرأيين أجلى من الآخر فتبتدر الأفهام إليه، وقد جعل الله تعالى للمذاهب دولا وللآراء نوبا. ولذلك المعنى يحدث في كل زمان مذهب تصغي إليه الأفئدة وتميل نحوه الأنفس. والمقصود من ذلك تصور المسألة وقد حصل ذلك.

المسألة الثانية

الإجماع حجة مقطوع بها خلافاً للرافضة(1).

وقد تمسك علماؤنا في ذلك بمسلكين: أحدهما عقلي والآخر نقلي.

إنكار بعثة محمد ﷺ مع أنهم لا يستندون في ذلك لنقل عن أنبيائهم حتى نقول أنهم قلدوهم. وانظر الأحكام للآمدي ١/١٥١.

قال إمام الحرمين في البرهان ١/٦٧٦ قد يطلق بعض الرافضة كون الإجماع حجة وهو في ذلك ملبس. لأن الحجة عندهم في قول الإمام المعصوم فإذا لم يكن مع اصحاب القول الإمام المعصوم لا يكون قولهم حجة.

وقد خالف في حجية الاجماع بعض الخوارج حيث أقروا أن إجماع الصحابة قبل الفرقة أي قبل قبول علي التحكيم بحجة. وبعد الفرقة ليس حجة بل الحجة إجماع طائفة الخوارج فقط لأنهم كل المؤمنين ومن رضي بالتحكيم ليس من المؤمنين.

والقائلون بحجية الإجماع اختلفوا هل حجيته قطعية أم ظنية. وذهب الأكثرون إلى أنه حجة قاطعة ومنهم إمام الحرمين والصيرفي وابن برهان والدبوسي والسرخسي بل قدموه على الأدلة كلها. وذهب جماعة إلى أنه حجة ظنية منهم فخر الدين الرازي والآمدي وبعض المحققين وبعضهم قسمه إلى قطعي وظني فجعل القطعي ما نقل بطريق قطعي مع توفر الشروط الغير مختلف فيها والظني غير ذلك، وأما الشوكاني فقد تصدى لإبطال أدلة من قال بأنه حجة قاطعة بل قال بعدم إمكان وجوده. وانظر تفصيل ذلك: في إرشاد الفحول ٧١ - ٧٩ المعتمد ٢/٤٥٨. والأحكام للآمدي ١/١٥٠ - ١٦٦. نهاية السول ٢/٢٨٠ - ٢٨٧ اللمع ٤٨، شرح تنقيح الفصول ٣٢٤ المسودة ٣١٥. روضة الناظر ١٣١ المستصفى ٢٠١ المحصول ٢/١/٤٦.

أما العقلي فإنهم قالوا: أجرى الله العادة بأن يجعل في كل زمان معصوماً يكون ملجأ ووزراً. فكان ذلك في بني إسرائيل ظاهراً. فإنه كلما انقرض نبي خلفه نبي آخر. ولما كان رسول الله ﷺ خاتم الرسل وآخر الأنبياء فلا مطمع في وجود نبي بعده ولا بد من معصوم عن الخطأ وليس ذلك إلا الإجماع.

قلنا: هذا الدليل يبتنى على دعاوي وكلها ممنوعة.

أولها: إنهم زعموا أنه لا بد في كل زمانٍ من دليل معصوم والعقل لم يقض[1] بإيجاد ذلك. ثم ولئن سلمنا أنه لا بد من وجود ذلك فما الدليل على أن ذلك الدليل هو الإجماع؟ ولم لا يجوز أن يكون دليل العقل أو كتاب الله تعالى أو الخبر المتواتر؟.

قالوا: لأن هذه الأدلة لا تكون موجودة في جميع الأحكام.

قيل لهم: وكذا الإجماع لا يتصور وجوده في الوقائع بأسرها والحوادث بأجمعها فهلا منعوا كونه هو المعصوم المعين الذي جعل الله خلف النبي، فلا معنى لإثبات المسألة من جهة دليل.

أما الدليل النقلي: فإنه ينقسم إلى مصرح به وإلى مقدر.

أما المصرح به فقد تمسكوا بأنواع من جملتها:

إنهم قالوا: قال الله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نُوله ما تولى[2]﴾ الآية..

قلنا: هذه الآية لا حجة فيها[3] إذ من الممكن أن يقول المخالف

(١) في المخطوطة «يقتضي».

(٢) النساء: ١١٥.

(٣) لم يرتض إمام الحرمين الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع وكذلك

الإجماع ما جاء به سبيل المؤمنين وإنما اقتضى مقالتهم في إسناد الحكم إلى الدليل. فإن إسناد الأحكام إلى أدلتها[1] هو سبيل المؤمنين. ومن الممكن أن المعني بالآية الكفار الذين خالفوا الرسول وخالفوا المؤمنين فيما كانوا به مؤمنين من بعدما تبين لهم الهدى بالمعجزات. وللآية أنواع من التأويلات كل واحد منها يكفي في صرف الآية عن مرتبة النص. والإجماع حجة قطعية فلا يثبت إلا بدليل قطعي ولا قطع ههنا مع وجود الإحتمال.

وقد تمسكوا بقوله ﷺ: «أمتي لا تجتمع على ضلالة»[2] وهذا خبر واحد[3] لا يصلح لإثبات الإجماع. والإجماع دليل قطعي.

الأحاديث، وقد أطنب العلماء في بيان الاعتراضات الواردة عليها حيث أوصلها الأسنوي في نهاية السول ٢٨١/٢ إلى تسع واهتم بها الرازي في المحصول وأبو الحسين في المعتمد. والشوكاني في الارشاد.

(١) في المخطوطة: «فهو».

(٢) أخرجه ابن ماجة في كتاب الفتن من حديث أنس ١٣٠٣/٢ وفي سنده ضعف لضعف أبي خلف الأعمى واخرجه الترمذي ٤٦٦/٤ من حديث ابن عمر. وقال حديث غريب لأن فيه سليمان المدني، وقد ضعفه غير واحد. أنظر ميزان الاعتدال ٢٠٩/٢. وقال العراقي: أخرجه البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس وأخرجه الحاكم في المستدرك ١١٥/١. ورد هذا الحديث بألفاظ كثيرة وهي مشهورة المتن كثيرة الأسانيد ولها شواهد عديدة وممن خرجها: أحمد والطبراني في الكبير وابن أبي خيثمة في تاريخه عن أبي نضرة الغفاري. والطبراني وابن أبي عاصم عن أبي مالك الأشعري. وأبو نعيم والحاكم وابن مندة عن ابن عمر. وعبد بن حميد وابن ماجة عن أنس. والحاكم عن ابن عباس انظر كشف الخفا ٣٥٠/٢ والفتح الكبير ٣١٨/١ وسنن أبي داود ٤٥٢/٤. والفقيه والمتفقه للبغدادي ١٦١/١.

(٣) أجاب جماعة من الأصوليين عن كونه خبر واحد أن عدم اجتماع أمة محمد على الخطأ متواتر معنى لأنه ورد بألفاظ متقاربة من طرق عديدة. كما أن خبر الواحد عند المعتزلة يجب العمل به عقلا. وانظر المعتمد ٤٧٨/٢.

ولأنه يحتمل أنه أراد تشريف الأمة وتعظيمها على غيرها من الأمم لأنها[1] لا تجتمع على بدعة تخرجها عن الدين كما اجتمعت اليهود والنصارى وهذا احتمال ظاهر. ويعضد هذا الإحتمال أن الزائغ المخالف من جملة الأمة فكيف لا يعتد بخلافه.

وأما الدليل النقلي المقدر فعليه الاعتماد[2] في هذه المسألة. وحقيقته أنا رأينا السابقين من السلف الصالحين يعظمون النكير ويشددون النفير على من خالف إجماع الأمة قبله وادعى أنه ظهر على الحق دونهم.[3] ومثل هذا لا يتفق الناس عليه إلا من توقيف رسول الله ﷺ فكانت الحجة لازمة من جهة التوقيف المقدر.

قال النظام: هذا تمسك بالإجماع في إثبات الإجماع، والشيء لا يثبت بنفسه. وحكي عنه أنه قال: ناظرت بعض الجهّال فقلت له: ما الدليل على أن الآية حجة؟ فقال: أجمع من كان قبلك على أن الإجماع حجة وناهيك به من جهالة لأنه أثبت الشيء بنفسه.

قلنا: لسنا نستدل في ذلك بالإجماع وإنما نستدل بالعادة المطردة. فإن العادة المطردة المستقرة أن جمعاً من الناس إذا بلغوا[4] عدد

---

(١) في المخطوطة (فلأنها).

(٢) اختلف علماء الأصول في أي الأدلة أقوى وعليه الاعتماد فمنهم من جعل الآيات. ومنهم من قوى الاستدلال بالأحاديث كالآمدي وابن الحاجب والغزالي. وضعف الاستدلال بها الرازي وإمام الحرمين وابن بَرهان. وذهب ابن بَرهان تبعاً لإمام الحرمين في البرهان ١/٦٨٠ إلى أن الاعتماد على الاستدلال بالعادة المطردة في الإنكار على من خالف إجماع الأمة قبله. وقد تقدم أن الشوكاني ضعف جميع الأدلة.

(٣) في المخطوطة «نحوهم».

(٤) في المخطوطة (بالغوا)

التواتر لم يجز عليهم الاتفاق على الكذب. فإذا أجمعوا على النكير دل على أن قاطعاً بلغهم عن رسول الله ﷺ.

قالوا: لو كان هناك قاطع لنقل.

قلنا: يحتمل أن يكون ذلك القاطع نقل ثم اندرس ناقلوه. وكم من خبر كان متواتراً ثم اندرس ناقلوه ومات حاملوه فرجع إلى الآحاد بعد أن كان متواترا أو يحتمل أن القاطع كان قرينة حالٍ أوجبت العلم الضروري فلم يمكن نقلها. فإن قرائن الأحوال يضيق نطاق[1] النطق عن التعبير عنها. ولهذا المعنى لم ينقل.

وقد تمسك نفاة الإجماع بأن كل واحدٍ من المجمعين يجوز عليه الخطأ فيستحيل أن يكون جميعهم معصوماً.

قلنا تجويز الخطأ على كل واحدٍ منهم لا يقتضي تجويز الخطأ على جميعهم وذلك أن عدد التواتر يجوز على كل واحد منهم الكذب، ولكنهم إذا أخبروا عن شيء واحد كان الصدق مقطوعاً به. وكذا أيضاً في عدد المجمعين. ويجوز أن يجعل الله تعالى اتفاق العلماء على وجود المصلحة قطعاً كما جعل اتفاقهم على الخبر دليلاً على وجود الصدق قطعاً[2].

---

(١) في المخطوطة (منطاق) ولم اجد هذه اللفظة في لسان العرب. وقد ورد فيه (نطاق) ومنه قول علي رضي الله عنه: «قد اتسع نطاق الدين»

(٢) ومن المفيد أن نذكر في ختام المسألة حقيقة مذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله في الاجماع وذلك لأن بعض العلماء استغل بعض العبارات التي نقلت عنه فقد ثبت عن الإمام أحمد أنه قال بالإجماع في بعض المسائل ومنها قوله: أذهب في التكبير من غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق باجماع عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس. وقد سئل الإمام أحمد عن الصحابة إذا أجمعوا هل يخرج عن قولهم فقال: لا يجوز الخروج عن أقاويلهم. وقد نقل عنه أنه قال: من ادعى الإجماع فهو كاذب لعل =

المسألة الثالثة

إجماع التابعين حجة.

وذهب داود وأهل الظاهر[1] إلى أن إجماع الصحابة حجة دون من عداهم. وعمدتنا: إن مأخذ الإجماع هو توبيخ أهل العصر الثاني من خالف أهل العصر الأول وادعى أنه افتات عليهم وظهر على الحق دونهم. وهذا المعنى موجود في العصر الثالث والرابع[2].

الناس قد اختلفوا. وفي رواية: «إذا سمعتهم يقولون أجمعوا فاتهمهم». وقال: «القول لا أعلم فيه اختلافا أحسن من قوله أجمع الناس».

وقد جمع المحققون من أتباعه بين ما روي عنه بأنه يقول باجماع الصحابة ولكن فيمن بعدهم ادعى قوم الإجماع فيما ليس فيه اجماع. ومنهم المريسي والأصم وهم لا يعرفون إلا قول أبي حنيفة ومالك. ولذا أرشد هؤلاء وأمثالهم أن يقولوا «لا أعلم خلافا» بدلاً من قولهم: «أجمع الناس» من باب الورع والحيطة. ولأن حالهم وهو عدم علمهم بجميع أقوال العلماء ينفي دعواهم وبهذا يتضح مذهب الإمام أحمد في الإجماع. وينظر في ذلك المسودة: ٣١٥.

(١) قال في المسودة: ٣١٧ هو قول داود وابنه أبي بكر وأصحابه من أهل الظاهر ونقله ابن عقيل عن الإمام أحمد أخذاً من رواية أبي داود فقال: «الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه وهو بعد في التابعين مخير». وابن قدامة نسب هذه الرواية لأحمد بصيغة التضعيف والكلام الذي نقله عنه أبو داود يمكن تأويله للآحاد. وقال بأنه رواية عن أحمد الآمدي في الأحكام. انظر الأحكام ١٧٠/١ وارشاد الفحول ٨٢. وروضة الناظر: ١٤٧.

(٢) كما اعتمد كثير من علماء الأصول في إثبات أن إجماع كل عصر حجة على أن الأدلة التي ثبتت بها حجية الإجماع لا تفرق بين عصر وعصر. وقد وصف إمام الحرمين في البرهان التفريق بين عصر وعصر أنه تحكم لا دليل عليه. ثم قال: ولولا إرادتنا الاتيان على جميع المسائل لأضربنا عن أمثال هذه. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة مع أدلتها: المحصول ٢٨٣/١/٢ واللمع ٥٠ والبرهان ٧٢٠/١ والمستصفى ٢١٦ وشرح تنقيح الفصول ٣٤٨ والمعتمد ٤٨٣/٢.

وقد تمسك بعض علمائنا في هذه المسألة بطريق مزيف. وذلك أنهم قالوا: أهل العصر الثاني من التابعين ساووا أصحاب رسول الله ﷺ في رتبة الاجتهاد وتقدم كثير منهم على جملة الصحابة. فإذا كان إجماع الصحابة حجة كان إجماع التابعين حجة.

قلنا: هذا لا حجة فيه. وذلك أن كون المجمعين من أهل الاجتهاد لا يوجب القطع بصحة[1] أقوالهم ولا مناسبة بينهما بحال. وأما كونهم من أهل الاجتهاد يناسب جواز تقليد العامي لهم. ولأن التابع بعد عصر المجمعين ساواهم في رتبة الاجتهاد. فلم يكن قولهم حجة مقطوعاً بها على مجتهد آخر. وإنما يصلح أن يكون ذلك سبباً في تقليد العامي وقد تمسك أهل الظاهر بنوعين من الكلام.

أحدهما: إنه إنما كان اجماع الصحابة حجة لأنهم أقوى اجتهاداً من غيرهم، لأنهم شاهدوا الوحي والتنزيل ومهبط الأمين جبريل عليه السلام. وشاهدوا من قرائن أحوال رسول الله ﷺ مالا يطلع عليه إلا المعاين. والعلم إنما تأدى منهم إلى غيرهم من جهتهم فيجوز أن يجعل إجماعهم عَلَماً على القطع.

والثاني: إن أصحاب رسول الله ﷺ أفضل ممن خالفهم من الأمم لشهادة[2] الله تعالى لهم وتزكية رسول الله ﷺ. قال الله تعالى: ﴿محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾[3] وقال

(١) في المخطوطة «صحة».

(٢) في المخطوطة «ولشهادة».

(٣) الفتح: ٢٩

﴿كنتم خير أمةٍ أخرجت للناس﴾[1] وقال ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[2].

وقال ﷺ: «والذي بعثني بالحق نبيا، والذي نفس محمدٍ بيده لو أنفق أحدكم مثل أحدٍ ذهباً ما بلغ مدَّ أحدهم ولا نصيفه»[3]. فإذا ثبتت هذه[4] الأنواع من الفضائل لهم جاز أن يكون الحكم باجماعهم حجة دون غيرهم من جملة الخصائص. ولذلك المعنى اختلف العلماء[5] في أن قول الواحد من الصحابة هل هو حجة أم لا ؟ فذهب

---

(١) آل عمران: ١١٠

(٢) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ١٠٤/٢ من حديث جابر. وقال: اسناده لا تقوم به حجة لأن الحارث بن عقبة مجهول. ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن أبي حمزة عن نافع عن ابن عمر واسناده ضعيف لأجل حمزة وقال: حمزة يصنع الحديث. ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عمر ومن حديث ابن عباس وقال متنه مشهور وأسانيده ضعيفة ولم يثبت في إسناد. ورواه البزار من رواية عبد الرحيم بن زيد العمي عن أبيه عن ابن المسيب عن ابن عمر. وقال البزار: منكر لا يصح. وقال ابن حزم في ابطال القياس ص ٥٣ مكذوب باطل وقال ابن معين في ترجمة حمزة بن أبي حمزة: لا يساوي فلساً، كذّاب خبيث وقال عنه ابن عدي: عامة ما يرويه موضوع. أنظر ميزان الاعتدال ٦٠٦/١ وكشف الخفا ١٣٢/١ وجمع الفوائد ٢٠٢/٢. والأحاديث الضعيفة للألباني ٧٨/١ وجامع الأصول ٤١٠/٩.

(٣) متفق عليه. أخرجه البخاري في كتاب الفضائل الباب السادس بلفظ: «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه» من حديث أبي سعيد الخدري ورواه مسلم ١٨٨/٧ وابن ماجة عن أبي هريرة. ورواه أحمد وأبو داود والترمذي عن أبي سعيد الخدري. وانظر الفتح الكبير ٣٢٤/٣ وفتح الباري ٢١/٧.

(٤) في المخطوطة «ثبت هذا».

(٥) سقط من المخطوطة «في».

كثير من العلماء إلى أنه حجة. ولم يختلف أحد في قول التابعين وتابعي التابعين.

والذي تمسكوا به لا حجة فيه. وذلك أن قولهم إن الصحابي أقوى في الاجتهاد ممن جاء بعدهم ممنوع بل الصحابة وغيرهم في معرفة أدوات الاجتهاد عند إحكامها وضبطها على رتبة واحدة. فإن أدوات الاجتهاد معلومة، وكل من أحاط بها حاز رتبة الاجتهاد صحابيا كان أو تابعيا. ولهذا المعنى أفتى كثير من التابعين في زمن الصحابة كحسن البصري[(١)]. فإن أهل البصرة استغنوا به وأصحاب رسول الله ﷺ متوافرون يمينا وشمالا. وكان عبد الله بن عمر رضي الله عنه إذا سئل مسألة من الفرائض قال: «اسألوا عنها سعيداً[(٢)] فإنه أعلم مني»« وقد تقدم كثير من التابعين في زمن الصحابة فكيف يسوغ لهم القول بانحطاط مرتبتهم في الاجتهاد عن الصحابة. ولهذا المعنى كثرت التصانيف ومهدت

---

(١) هو الحسن بن أبي الحسن يسار البصري أبو سعيد إمام التابعين في البصرة. كان عالماً فقيها فصيحا واعظا شجاعا ناسكاً زاهدا ورعا. ولد بالمدينة وشب في كنف علي ابن أبي طالب. استكتبه والي خراسان ثم سكن البصرة. كان يأمر الولاة وينهاهم لا يخاف في الحق لومة لائم. له مواقف مع الحجاج. أشهر كتبه تفسير القرآن توفي سنة ١١٠هـ له ترجمة في طبقات المفسرين للداودي ١٤٧/١. وفيات الأعيان ٣٥٤/١. شذرات الذهب ١٣٦/١ صفوة الصفوة ٢٣٣/٣. تهذيب الاسماء واللغات ١٦١/١ الأعلام ٢٤٢/٢. ميزان الاعتدال ٢٥٤/١. وحلية الأولياء ١٣١/٢.

(٢) هو سعيد بن جبير بن هشام الكوفي الأسدي مولاهم أبو عبد الله. من كبار أئمة التابعين ومتقدميهم في التفسير والفقه والحديث والعبادة والورع. قتله الحجاج سنة ٩٥ هـ. له ترجمة في تهذيب الأسماء واللغات ٢١٦/١. شذرات الذهب ١٠٨/١. المتبادر إلى الذهن إذا ورد سعيد مطلقا انه ابن المسيب وليس كذلك للتصريح بأنه ابن جبير في ارشاد الفحول ٨١ والأحكام للآمدي ١٧٩/١.

الأصول ونوعت المسائل في الطبقة الثانية ولم يكن ذلك في زمن الصحابة، لأن أصحاب رسول الله ﷺ اشتغلوا بالقتال[1] وتوسيع الخطة، وتوفر للتابعين[2] على تهذيب الأصول وتمهيد القواعد..

وقولهم: إن الصحابة أفضل من التابعين منزلةً وأشرف مرتبةً. فهذا لا يناسب كون إجماعهم حجة لأن مأخذ الإجماع ليس هو من فضيلة الشخص في نفسه. فإن ذلك يقتضي تخصيص الإجماع بالمهاجرين لأنهم أفضل من الأنصار ولمن أسلم قبل الفتح لأنه أفضل من[3] أسلم بعد الفتح لقوله تعالى: ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل، أولئك أعظم درجةً من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا﴾[4] ويقتضي ذلك تخصيص أهل البيت بفضلهم وتسابقهم بالنصرة، أو بالعشرة فإن أولئك أعظم درجة وأفضل من الصحابة. أو بالخلفاء الأربعة لأنهم أفضل من العشرة ولا قائل بذلك من العلماء.

وأما مدح رسول الله ﷺ أصحابه فلا طريق إلى إنكاره، ولكنه قد وجد في التابعين مثل ذلك. فإن النبي ﷺ قال: «واشوقاه إلى إخواني[5]» وقال عليه السلام: «لو أن الدين يتعلق بالثريا لنالته

---

(١) في المخطوطة (بقتال).

(٢) أي توفر لهم الوقت وفي المخطوطة «التابعين»

(٣) في المخطوطة «مما».

(٤) الحديد: ١٠ وفي المخطوطة «بعد الفتح» بدلاً عن (من بعد).

(٥) بهذا اللفظ لم أعثر عليه. ولكن أخرج ابن ماجة في باب ذكر الحوض من كتاب الزهد ١٤٣٩/٢ بلفظ: «لوددنا أنا قد رأينا إخواننا. قالوا يا رسول الله أو لسنا إخوانك؟ قال: أنتم أصحابي، واخواني الذين يأتون من بعدي». وأخرجه مسلم في باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء في كتاب الطهارة عن أبي هريرة =

رجال من أبناء فارس »[1] فهلا جعلوا ذلك دليلاً على كون إجماعهم حجة.

المسألة الرابعة

من أحكم أدوات الاجتهاد وقصَّر في واحد منها أو اثنين لم يعتد بخلافه وانعقد الإجماع دونه. وقال القاضي أبو بكر: من أحكم أكثر أدوات الاجتهاد وقصَّر لا ينعقد الإجماع مع خلافه.[2]

= بلفظ: « وددت أنا قد رأينا إخواننا. » وأخرجه النسائي في باب حلية الوضوء من كتاب الطهارة ٧٩/١. ومالك في الموطأ باب جامع الوضوء من كتاب الطهارة ٣٩/١ بلفظ: « وددت أني قد رأيت إخواننا ».

(١) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة الباب ٥٩ جـ٢/٢٧٥ بلفظ: « لو كان الدين عند الثريا لتناوله رجال من فارس ». وبلفظ آخر في نفس الموضع « لو كان الإيمان » وأخرجه البخاري في تفسير سورة الجمعة عند قوله تعالى: « وآخرين منهم لما يلحقوا بهم » وفي رواية الطبراني « لو كان الدين معلقا بالثريا » وأخرجه الترمذي والنسائي من حديث أبي هريرة أيضاً. وانظر في ذلك البخاري ٦٠/٦ وفتح الباري ٦٤١/٨ وفتح القدير للمناوي ٣٢٢/٥ ومختصر تفسير ابن كثير للصابوني ٤٩٨/٣. وفي لفظ البخاري « لو كان الايمان عند الثريا لناله رجال من هؤلاء ». ووضع يده على سلمان.

(٢) وقال الرازي في المحصول: لا عبرة بالفقيه الحافظ للأحكام وأما الأصولي المتمكن من الاجتهاد وان لم يكن حافظا للفروع فالحق أن خلافه معتبر. ونقل القرافي في شرح تنقيح الفصول قول الباقلاني عن القاضي عبد الوهاب. وذهب الغزالي للتفريق بين الفقيه والأصولي فقال: يعتد بقول الأصولي دون الفقيه. ونقل الشوكاني في الارشاد عن الجويني أنه يقول بهذا القول وهو خطأ فهو مخالف لما في البرهان. وأما الجمهور فقد قالوا بعدم الاعتداد بمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ومنهم إمام الحرمين والشيرازي والكيا الهراسي على ما في إرشاد الفحول وانظر تفصيل الأقوال في المحصول ٢٨١/١/٢ والبرهان ٦٨٥/١ وشرح تنقيح الفصول ٣٤١ ونهاية السول ٣٠٩/٢ والمستصفى ٢٠٩ وروضة الناظر ١٣٦ واللمع ٥١ والمسودة ٣٣١ وارشاد الفحول ٨٨

وعمدتنا: إنه ليس من أهل الاجتهاد فينعقد الإجماع دونه كالعوام. وذلك أن حد الاجماع هو: «اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة الظنية». وهذا ليس من أهل الإجماع إذ ليس من أهل الحل والعقد.

وقرروه من وجه آخر فقالوا: لا يخلو إما أن يكون من أهل الاجتهاد أو من أهل التقليد. فإن كان من أهل التقليد فالإجماع ينعقد بدونه، وان لم يكن من أهل التقليد فقد استحالت المسألة. فإنا إذا فرضنا ذلك في حق من ليس من أهل الاجتهاد فلأنه[1] لم يُحكم الأدوات.

وعمدة القاضي: إن الذي أحكم الأدوات ليس بمنزلة العامي فإنه أحاط علما بجميع الأصول واطلع على جملة من قواعد الشرع، فإذا رأى رأياً يخالف رأي الجماعة أورث خلافه حسيكة في القلب بخلاف قول العامي، فإن خلاف العامي لا يورث ذلك لأن قوله غير مبني على الأدلة.

ثم قال: هذا الرجل هل يجب احضاره مجلس الاجتهاد أم لا؟ فإن قلتم يجب إحضاره مجلس الاجتهاد فلا فائدة في ذلك إلا أن يعتد بخلافه. وان زعمتم إن احضاره غير واجبٍ فقد حرمتم اجماع الصحابة فإنهم كانوا يحضرون عبد الله بن عباس رضي الله عنه وغيره من أصاغر[2] الصحابة مجلس الاجتهاد، وقال له عمر: «غص بأغواص».

---

(١) في المخطوطة (لأنه).

(٢) في المخطوطة «اصغار».

قلنا: هذا لا حجة فيه. فإن قوله: « خلاف هذا الرجل يورث حسيكة في النفس » باطل فإن خلاف من ليس من أهل الاجتهاد لا يورث شكا في أقوال أهل الاجتهاد كما لا يورث خلاف العامي.

وأما قوله: « يجب إحضاره مجلس البحث » فقد اختلف العلماء في ذلك: فمنهم من قال: إن ذلك غير واجب. وليس هذا خلاف الإجماع. فإن الصحابة إنما أحضروا عبد الله بن عباس وغيره من الصحابة الأصاغر على طريق التهذيب وتنقيح الخاطر وتعليم طريق الاجتهاد ولم يكن ذلك للاعتداد[1] بأقوالهم. وقيل: إن ابن عباس في ذلك الوقت كان[2] حائزاً رتبة الاجتهاد[3].

ومن العلماء من قال: إن احضار مجلس البحث واجب ليراجع فيما أحكم من الأصول ويستعان بنظره فيها. وذلك لا يدل على الاعتداد بخلافه، فإنا قد نراجع النحوي واللغوي فيما أحكماه من علمهما فلا يعتد بخلافهم في الدين فكذا فيما تنازعنا فيه.

المسألة الخامسة

خلاف العوام غير معتد به..

ونقل عن طائفة من الأصوليين[4] أنهم قالوا: الإجماع لا ينعقد

---

(١) في المخطوطة « الاعتداد ».

(٢) سقط من المخطوطة (كان).

(٣) جزم إمام الحرمين أن ابن عباس حينئذ كان بالغاً رتبة الاجتهاد حيث قال « فمن ادعى أنه وقت مخالفته ما كان من المجتهدين فقد أحال قوله على عماية لا تحقق فيها ».

(٤) نقل الآمدي في الأحكام أن القاضي الباقلاني مال لهذا القول واختاره الآمدي وذكر أن هذه المسألة اجتهادية غير أن الاجماع الذي فيه العوام يكون قطعياً

بدونهم. وقد تمسكوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾. وهذا من جملة المؤمنين. وقال ﷺ: «أمتي لا تجتمع على ضلالة». والعوام من جملة الأمة.

وعمدتنا: إن قول العامي ليس حكماً لله تعالى فلا يعتد بخلافه كالصبي والكافر. والذي يدل على أنه ليس حكماً لله تعالى أنه لا يجوز لأحد الأخذ به ولا يجوز لغيره تقليده فيه.

وقد اعترض على هذه الطريقة بأن قيل: عدم كونه من أهل الاجتهاد لا يمنع الاعتداد بخلافه، إذ ليس بين كونهم من أهل الاجتهاد وبين القطع بأقوالهم مناسبة. فإن المخالف لهم من أهل الاجتهاد وخلافهم غير معتد به. وإنما يثبت الإجماع خاصية لهذه الأمة. فلا يبعد أن يجعل الله تعالى اتفاق العلماء على الرأي الواحد وقبول العوام له ورجوعهم إليه عَلَماً على القطع.

وبدونهم يكون ظنيا. ونقله عن الباقلاني إمام الحرمين في مختصر التقريب. وأما في البرهان فلم يذكر في عدم الاعتداد بقول العوام خلافا أو شكا. ونقله عن الباقلاني الرازي في المحصول والقرافي في شرح تنقيح الفصول وابن تيمية في المسودة ونقل القرافي والشوكاني عن القاضي عبد الوهاب أنه يعتبر قول العوام في الإجماع العام كتحريم الزنا والربا وشرب الخمر دون الإجماع الخاص الحاصل في دقائق الفقه. وذكر هذا التقسيم أبو الحسين في المعتمد ولم ينسبه لشخص معين.
وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في: إرشاد الفحول ٨٧ والأحكام للآمدي ١/١٦٧ والمعتمد ٢/٤٨٠ ونهاية السول ٢/٣٠٩ واللمع ٥١ وشرح تنقيح الفصول ٣٤١ والمسودة ٣٣١ والمستصفى ٢٠٨ وروضة الناظر ١٣٥ والمحصول ٢/١/٢٧٩ والبرهان ١/٦٨٤.

وفي السؤال إشكال، والاعتماد في هذه المسألة[1] على أن مأخذ الإجماع هو توبيخ أهل العصر الثاني من خالف من تقدمهم من الأعصار الماضية، وإنما كان ذلك مخصوصاً بالعلماء دون العوام، ولم ينقل عن أحدٍ من السلف الصالح أنهم أنكروا على من خالف العوام في مذهبهم يوما. وما احتجوا به من الظواهر[2] فقد تكلمنا عليه في مسألة الإجماع هل هو حجة أم لا؟ وبينا أنها لا تصلح أن تكون مأخذاً فأغنى عن الإعادة.

المسألة السادسة

المجتهد الفاسق لا يعتد بخلافه.

ونقل عن بعض الأصوليين[3] أنهم قالوا: الإجماع لا ينعقد مع مخالفته.

وعمدتنا: إن الفاسق لا يجوز تقليده فيما يأتي به إذ ليس قوله حكماً لله تعالى فلا يعتد بخلافه كالكافر والصبي، ولهذا المعنى لا يجوز لغيره تقليده في فتواه، ولو كان قوله حكماً لله تعالى لجاز الأخذ به،

---

(١) (على) غير موجودة في المخطوطة.

(٢) يعني ظواهر الآيات والأحاديث التي استدلوا بها على كون الإجماع حجة ولم يرتض الاحتجاج بها ابن بَرهان.

(٣) ومنهم الغزالي في المستصفى والشيرازي في اللمع وقال: «حتى لو كان فاسقاً متهتكاً» ونقل هذا القول في المسودة عن إمام الحرمين وأبي الخطاب الكلوذاني والأستاذ أبي اسحاق وأبي سفيان الحنفي. ونقله ابن قدامة في الروضة عن أبي الخطاب. واختاره الآمدي في الاحكام. ولم يبحث هذه المسألة الرازي في المحصول وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي ١٦٩/١ ونهاية السول ٣١٦/٢ واللمع ٥٠، والبرهان ٦٨٨/١ والمسودة ٣٣١ وارشاد الفحول ٨٠ والمستصفى ٢١٠ وروضة الناظر ١٣٨.

ولأنه لو روى حديثاً عن رسول الله ﷺ لم يجب العمل به لتهمة الكذب فلا يعتد بخلافه لأن قوله خبر عن الحكم، فإذا لم تقبل أخباره لم تقبل فتياه.

وعمدة الخصم: إن الفاسق من أهل الاجتهاد، فانه أحكم أدلته فوجب الاعتداد بقوله وخلافه كالعدل. ولأن خلاف العدل إنما كان معتداً به لأنه لو لم يعتد به لانخدش وجه القطع ونكد صفوة اليقين فيورث حسيكةً في النفس، وهذا المعنى موجود بعينه في خلاف الفاسق لأنه مطلعٌ على أصول الأحكام عارف بمآخذها فيورث خلافه شبهةً في النفس.

وقرروا هذا على وجه آخر فقالوا: ولأن الاجماع لا يخلو إما أن يكون منعقداً عليه حتى يجب عليه ترك رأيه والاعراض عن مذهبه الذي دل عليه بالدليل وتقليد المجتهدين وهو[1] يعلم خطأهم، أو يقال: إن الاجماع لا ينعقد عليه ويجوز له أن يأخذ برأيه دونهم. فإن قلتم: إن الاجماع ينعقد عليه ويصير كالعامي فهذا مستحيل، وذلك أن فسقه ما قدح في علمه وانما قدح في قوله لأنه صار متهماً وليس يجب على الغير قبول قوله، إذ لا طريق إلى العلم بصدقه، فأما من هو في نفسه عالم فلا يجوز ترك ما علمه إلى التقليد، وانما تعذر علينا العلم بصدقه فهو كالمجتهد الغائب أو المحبوس في المطامير[2]. فإن الاجماع لا ينعقد مع وجوده وتعذر الوصول إليه. كذا ههنا.

فإن قلتم: إن الاجماع لا ينعقد عليه بل يجوز أن يأخذ برأي

---

(١) في المخطوطة (وهم).

(٢) مفردها مطمورة، وهي الحفرة في الأرض على ما في ترتيب القاموس المحيط ٩٦/٣

نفسه خرج الاجماع عن حقيقته. فإن الاجماع دليل قطعي، والأدلة القطعية لا يتحرى في ثبوتها. واذا كان قطعيا بالإضافة إلى زيد كان قطعياً بالإضافة إلى الكافة كالخبر المتواتر والأدلة القطعية.

وقصارى ما قيل عنه في الجواب على الطريقين:-

أما على الطريق الأول فإنهم قالوا: الاجماع ينعقد عليه ويجب عليه ترك قوله والرجوع إلى قول الباقين لأنه ليس من أهل ولاية الله تعالى، ومن ليس من أهل ولاية الله تعالى فلا اعتداد بخلافه. ومنهم من قال: إن الاجماع لا ينعقد عليه بل ينعقد على غيره لأن الفاسق وجد في حقه طريق الاجتهاد ولم يوجد في حق غيره[1] فانعقد الاجماع على الباقين.

قال شيخنا رضي الله عنه: ويلزم هؤلاء بأن قوله لا يعتد به في حق الباقين وان ظهر الوفاق. قال: ولم يتفق لنا أن نراجع الامام في ذلك. قال: وقياس قولهم أنه لا يعتد بموافقته لتجويز الكذب عليه.

المسألة السابعة

اختلف العلماء في أن عدد التواتر هل هو شرط في المجمعين أم لا؟

فذهب أكثر الأصوليين إلى أن عدد التواتر شرط فلو نقص عدد المجمعين عن عدد التواتر لم يكن إجماعهم واتفاقهم إجماعاً.

(١) أي أن اجتهاده لا يكون حجة في حق غيره وان كان حجةً في حق نفسه يجب عليه أن يعمل هو به. فيكون الإجماع حجة في حق الباقين لا يجوز لهم المخالفة وأما بالنسبة له فيجوز له مخالفة هذا الإجماع المخالف لإجتهاده.

وقالت طائفة عدد التواتر ليس بشرط[1]. فلو رجع عدد المجتهدين إلى واحدٍ كان قوله مقطوعاً به كالإجماع.

وعمدة من ذهب إلى أن العدد لا يشترط: إن من وجد من المجتهدين هم كافة العلماء المعتد[2] بأقوالهم فكان إجماعهم حجةً كما لو بلغوا عدد التواتر.

ولأن المآخذ والظواهر التي دلت على كون الإجماع حجة لا تفرق[3] بين عدد التواتر وعدد الآحاد.

وعمدة من ذهب إلى أن العدد شرط: ان عدد المجتهدين إذا لم يبلغ عدد التواتر لم يعلم صدقهم فيما أخبروا به، بل ربما زعموا أن إيمانهم غير معلوم فكيف يقطع بأقوالهم.

---

(١) اختار هذا القول الآمدي في الأحكام وقال إنه الحق. واختاره ابن قدامة في الروضة والغزالي في المستصفى وقال: حتى لو كان واحداً ولكن يشترط موافقة العوام له حتى يتحقق معنى الإجماع. ونقله إمام الحرمين في البرهان عن الأستاذ أبي اسحاق حتى لو كان واحداً ونقله الشوكاني في الارشاد عن الأستاذ أبي اسحاق وابن سريج وذكر أنهم احتجوا بقوله تعالى: ﴿إن ابراهيم كان أمة﴾ واختاره أيضا الرازي في المحصول. ونسب الآمدي القول بالاشتراط لإمام الحرمين. وفعلاً وجدته في البرهان. ونسبه القرافي للقاضي الباقلاني والمشترطون صنفان: صنف يقول باستحالة انحطاط عدد المجمعين عن عدد التواتر وقسم يسلم بجواز انحطاط العدد- ومنهم إمام الحرمين- ولكن اجماع من انحط عددهم عن التواتر ليس بحجة لأنهم يثبتون حجية الإجماع بالعقل وليس بالدليل السمعي. والحق عدم الاشتراط ولكن قول الواحد لا يسمى إجماعاً فلا بد أن يكونا اثنين فأكثر.

وينظر تفصيل ذلك في الأحكام للآمدي ١/١٨٥، اللمع ٥٠ شرح تنقيح الفصول ٣٤١ المسودة: ٣٣٠ المستصفى ٢١٥ وارشاد الفحول ٨٩ وروضة الناظر ١٣٥ والبرهان ١/٦٩٠ والمحصول ٢/١/٢٨٣.

(٢) في المخطوطة: (المعتمد).

(٣) في المخطوطة (لا فرق).

وربما زعموا أنه لن يتصور نقصان عدد المجتهدين عن عدد التواتر لأنه لو نقص عن ذلك بطلت الحجة وانقطعت حجة الله تعالى لأنه لا يوثق[1] بخبرهم عنه في الدين.

والكفار ليس يشتغلون بنقل إعلام رسول الله ﷺ فيفضي ذلك إلى اندراس الشرع.

قلنا: أما قولهم[2] إن المجمعين إذا نقص عددهم عن عدد التواتر لم يعلم صدقهم فهو[3] باطل. وذلك أن الصدق قد يعلم وان كان الخبر واحداً لقرائن أحوال تتصل به. فلا يبعد أن يخلق الله تعالى لنا العلم وان نقص عدد المجتهدين عن عدد التواتر، وعند قول الواحد والاثنين فإن العلم الحاصل عقيب الأخبار المتواترة فعل الله تعالى وليس متولداً عن الخبر وليس يبعد أن يخلقه[4] الله تعالى عند خبر الاثنين والثلاثة.

وأما قولهم- لو نقص ذلك أفضى إلى انقطاع حجة الله تعالى- فهو[5] باطل فإن حجة الله تعالى كأنها[6] نقل الخبر المتواتر، وليس من شرط الخبر المتواتر أن يكون راويه من أهل الاجتهاد. ويشهد بصحة الوجود أنا[7] لم نظفر بمجتهد في هذه الأعصار المتقاربة[8].

(١) في المخطوطة (لا يؤمن).
(٢) لم يصرح ابن برهان بمذهبه ولكن يظهر من نقاشه أنه لا يشترط عدد التواتر.
(٣) (فهو) إضافة من المحقق.
(٤) في المخطوطة (يخلق).
(٥) (فهو) إضافة من المحقق.
(٦) في المخطوطة (كأنه).
(٧) في المخطوطة (فانا).
(٨) إذا قصد ابن برهان عدم وجود مجتهد مطلق فقد يكون صحيحاً. وأما مجتهد =

وقولهم: إن هذا يفضي إلى اندراس الشرع.

قلنا: وفتور الشرع موعود به، ولهذا قال ﷺ: «أول ما تفقدون من دينكم الأمانة وآخر ما تفقدون الصلاة»[1]. وقال ﷺ: «الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فيا طوبى للغرباء»[2] وقال عليه السلام: «إن الله لا ينزع العلم من صدور الرجال ولكن ينزع العلم بقبض العلماء، فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا

المذهب فلا شك في وجوده في زمانه والأزمنة السابقة له واللاحقة فقد سئل علامة الحديث وعلومه أبو عمرو بن الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣ هـ عن إمام الحرمين وحجة الإسلام الغزالي والإمام أبي اسحاق الشيرازي عن بلوغهم درجة الاجتهاد. فقال لم يبلغوا درجة الاجتهاد المطلق وبلغوا درجة الاجتهاد المقيد في مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه على ما في فتاوى ابن الصلاح ص ٣٨. والناس في إنكار وجود المجتهدين بين إفراط وتفريط فبعضهم يتساهل في إطلاق هذا اللقب حتى وَسَمَ به من لا يدرك من الفقه إلا اسمه من انصاف المتعلمين. والبعض الآخر جعل وجوده من ضرب المستحيل وألزم الناس بالتقليد في كل صغيرة وكبيرة. والحق وسط بين إفراط وتفريط فمن أحكم أدوات الاجتهاد وألَمَّ بطائفة من الفروع كان بتوفيق الله من المجتهدين حتى لا يخلو زمان من قائم لله بحجته والله أعلم.

(١) الشطر الأول للحديث أخرجه الطبراني عن شداد بن أوس وحسنه السيوطي وتابعه المناوي وأما الشطر الثاني فقد أخرجه الترمذي عن زيد بن ثابت والبيهقي في الشعب من حديث ابن عمر، وأخرجه الطبراني كاملا في الصغير من حديث عمر رضي الله عنه. ولفظه: «أول ما يرفع من الناس الأمانة وآخر ما يبقى من دينهم الصلاة». أنظر فيض القدير ٨٧/٣.

(٢) رواه مسلم: ١٧٦/٢ عن أبي هريرة وابن عمر بلفظ: «إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود كما بدأ غريبا فطوبى للغرباء» ورواه النسائي عن ابن مسعود وابن ماجة عن أبي هريرة وابن مسعود وأنس. ورواه الترمذي والطبراني وأحمد بألفاظ فيها زيادة «ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال: الذين يصلحون عند فساد الناس».

فسئلوا فأفتوهم بغير علم فضلوا وأضلوا »[1]. فليس ما ذكروه ممتنعا في العقل والشرع وقد وعد به.

المسألة الثامنة

التابعي إذا حاز رتبة الاجتهاد في زمن الصحابة يعتد بخلافهم خلافاً لبعض الأصوليين من المعتزلة[2].

وعمدتنا: إن التابعي يجوز تقليده فكان خلافه معتداً به كالصحابي. ويدل على أن قوله حجة تقديم أكثر التابعين في الفتوى، فمنهم سعيد بن المسيِّب والحسن البصري وأصحاب عبد الله بن مسعود. وقد أفتت هذه الطبقة في زمن الصحابة وقدموا على كثير من الصحابة، وهذا يدل على الاعتداد بأقوالهم.

---

(١) أخرج الدارمي عن ابن عباس: «لا يأتي عليكم عام إلا وهو شر من الذي كان قبله، أما أني لست أعني عاماً أخصب من عام وأميراً خيرا من أمير. ولكن علماؤكم وخياركم وفقهاؤكم يذهبون ثم لا تجدون منهم خلفا، ويجيء قوم يقيسون الأمور برأيهم». وأخرجه ابن ماجة بلفظ مقارب لهذا. انظر سنن الدارمي ١/٥٨ وسنن ابن ماجة ١/٢٠.

(٢) نقل أبو الحسين في المعتمد القولين وارتضى الاعتداد بخلافه ولم ينسب القول الآخر لشخص معين، ونسب الآمدي عدم الاعتداد بقول التابعي المجتهد في عهد الصحابة إلى بعض المتكلمين والإمام أحمد في رواية عنه اختارها من اتباعه أبو يعلى في العدة والخلال والحلواني واسماعيل بن علية على ما في المسودة وذهب للاعتداد بقول التابعي لجمهور الأصوليين منهم الآمدي والأسنوي والغزالي والشوكاني والقرافي والرازي وأبو اسحاق الشيرازي. والغريب أن الشوكاني نقل عن ابن برهان أنه قال في الوجيز بعدم الاعتداد. وانظر تفصيل المسألة في المحصول ٢/١/٢٥١ والمعتمد ٢/٤٩١ والأحكام للآمدي ١/١٧٨ ونهاية السول ٢/٣١٦ وشرح تنقيح الفصول ٣٣٥ واللمع ٥٠ والمسودة ٣٣٣ وارشاد الفحول ٨١ والمستصفى ٢١٣ وروضة الناظر ١٣٩.

وعمدة الخصم: ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها سمعت أبا سلمة ابن عبد الرحمن[1] يتكلم فيما بين الصحابة فزجرته وقالت: « فروج يصعق بين الديكة »[2] ولو كان قوله مع الصحابة معتدٌ به لما نهته عن ذلك.

قلنا: هذا لا حجة فيه لوجوه:

احدها: إنه قول واحد من الصحابة، وعندنا إن قول الواحد من الصحابة[3] ليس بحجة.

والثاني: إن هذا خبر واحد فلا يقتبس منه أمر مقطوع به.

والثالث: إن عائشة رضي الله عنها يحتمل أنها نهته عن التقديم في الكلام والتبسيط في حضرتهم وترك التأدب لهم. والذي نقل عنها ليس نصاً في رد قوله[4]، ولعلها نهته عن مخالفة إجماع سبقه فلا يترك الأمر المقطوع به لهذا الأمر المحتمل.

---

(١) هو أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهري المدني. قيل اسمه عبد الله وقيل اسماعيل وقيل اسمه كنيته. كان ثقة فقيها كثير الحديث. أمه تماضر بنت الأصبغ الكلبية مات سنة ٩٤ هـ على الراجح. له ترجمة في تهذيب التهذيب ١١٥/١٢ والطبقات الكبرى لابن سعد ١٥٥/٥.

(٢) أخرج مالك في الموطأ من حديث أبي سلمة بن عبد الرحمن أنه قال:« سألت عائشة ما يوجب الغسل فقالت: هل تدري ما مثلك يا أبا سلمة؟ مثل الفروج يسمع الديكة تصرخ فيصرخ معها. إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل »انظر الموطأ حديث رقم ٧٢ من كتاب الطهارة.

(٣) في المخطوطة (الصحابي).

(٤) على ما في رواية الموطأ لا يوجد له قول ولا رد له. إنما يدل سياق الخبر أن أبا سلمة جاء يسأل عن الغسل وهو دون سن البلوغ. والغسل إنما يحتاج إليه الرجال والله أعلم.

المسألة التاسعة

خلاف الواحد معتد به حتى لا ينعقد الإجماع دونه..

ونقل عن أبي الحسين الخياط[1] من المعتزلة وأبي بكر الرازي[2] من أصحاب أبي حنيفة وابن جرير الطبري[3] أنهم قالوا: الواحد غير معتد به.[4]

---

(١) هو أبو الحسين عبد الرحيم بن أبي عمرو الخياط. رأس الطائفة الخياطية من المعتزلة توفي سنة ٣٠٠ هـ له كتاب الانتصار في الرد على ابن الراوندي. أنظر الفرق بين الفرق ١٠٧ والملل والنحل للشهرستاني ٧٦/١.

(٢) هو أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص. ولد عام ٣٠٥ هـ وتوفي عام ٣٧٠ هـ. سكن بغداد وتتلمذ على الكرخي. وأصبح رئيس المذهب الحنفي بعد الكرخي. عرض عليه القضاء فامتنع. له أحكام القرآن وشرح مختصر الكرخي وشرح مختصر الطحاوي. له كتاب ضخم في أصول الفقه له ترجمة في تاريخ بغداد ٣٠٤/٤ وتذكرة الحفاظ ١٦٠/٣ والبداية والنهاية ٢٩٧/١١ والفهرست ٢٩٣ وطبقات الفقهاء للشيرازي ١٤٤ والعبر ٣٥٤/٢ والكامل لابن الأثير ٤/٩ وشذرات الذهب ٧١/٣ والنجوم الزاهرة ١٣٩/٤ ومفتاح السعادة ٥٣/٢.

(٣) هو محمد بن جرير بن يزيد الطبري أبو جعفر. صاحب التفسير العظيم والتاريخ الشهير ولد سنة ٢٢٤ هـ بآمل بطبرستان. كان إماما في الفقه والحديث.. والتفسير والتاريخ وشتى العلوم. كان على مذهب الشافعي ثم اتخذ لنفسه مذهباً. توفي ببغداد سنة ٣١٠ هـ له ترجمة في: تذكرة الحفاظ ٥١/٢. روضات الجنات ٢٩٢/٧. اللباب ٨٠/٢ مرآة الجنان ٢٦١/٢ طبقات الفقهاء للشيرازي ٩٣ وفيات الأعيان ١٩١/٤ مفتاح السعادة ٢٥٢/١ معجم المؤلفين لكحالة ١٤٧/٩ وطبقات ابن السبكي ١٢٠/٣ والبداية والنهاية ١٤٥/١١ والميزان ٤٩٨/٣ وطبقات المفسرين ١٠٦/٢.

(٤) اختلف النقل عن ابن جرير فالذي نقله أبو اسحاق الشيرازي وامام الحرمين والغزالي في المنخول لا يعتد بخلاف الاثنين وعليهما ترك قولهما والرجوع للاجماع ولا ينعقد الإجماع بمخالفة الثلاثة فأكثر. ونقل عنه سليم الرازي في التقريب أنه لا =

وعمدتنا: إن حد الإجماع لم يوجد، فإن الاجماع هو «اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة». وما اتفق أهل الحل والعقد، فإن المخالف من أهل الاجتهاد. والدليل على أنه من أهل الاجتهاد وأن قوله حكماً لله تعالى أنه يجوز تقليده في غير هذه الحادثة. فإذا كان من أهل الاجتهاد كان معتداً بخلافه.

ولأنه ليس يخلو إما أن ينعقد الإجماع عليه أو لا ينعقد، فإن انعقد الإجماع عليه فقد أوجبنا عليه ترك ما علمه بالدليل والرجوع إلى التقليد، وذلك غير ممكن، فإن العالم لا يجوز له التقليد، بل فرضه الاجتهاد. وان لم ينعقد الاجماع فقد تجزأ الاجماع في الانعقاد، والإجماع لا يعقل تجزئته فإنه دليل مقطوع به.

ويدل عليه أن أصحاب رسول الله ﷺ اعتدوا بخلاف عبد الله

يعتد بخلاف الثلاثة ويعتد بخلاف الأكثر من ثلاثة. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني الذي صح عن ابن جرير أنه إن بلغ الأقل عدد التواتر لم يعتد بالإجماع وإلا اعتد به. وقال ابن برهان إنه لا يعتد بخلاف الواحد ويعتد بخلاف الاثنين ويوجد أقوال أخرى في المسألة كقول أبي عبد الله الجرجاني أنه إذا أنكرت الجماعة على المخالف قوله كقول ابن عباس في المتعة لم يعتد بخلافه واذا لم تنكر عليه وأباحت له الاجتهاد كخلاف ابن عباس في مسألة العول اعتد بخلافه. وقال بعضهم: انه يكون حجة ولا يكون إجماعا واختار هذا ابن الحاجب وقال الغزالي في المستصفى عن هذا القول: «إنه تحكم لا دليل عليه» وارتضى قول ابن جرير السرخسي من الحنفية ونقله أبو الحسين عن الكرخي بشرط أن يكون قد نقل بطريق الآحاد. وينظر تفصيل المسألة في: المعتمد ٤٨٦/٢ والأحكام للآمدي ١٧٤/١ ونهاية السول ٣٠٩/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٣٦ والمسودة ٣٢٩ وارشاد الفحول ٨٨ والمستصفى ٢١٣ وروضة الناظر ١٤٢ والمحصول ٢٥٧/١/٢ والمنخول ٣١١ والبرهان ٧٢١/١.

ابن عباس فيما انفرد[١] به، وبخلاف[٢] عبد الله بن مسعود. ولو كان خلاف الواحد غير معتد به لم يقبل منه ذلك الإنفراد. وإلا فإن هذا فيه نظر، فإن من الممكن أن يقال لعل قوماً من الصحابة تابعوهم على ذلك، ولعل المسائل أضيفت إليهم لأنهم أجل قدرا، ولأنهم اخترعوا القول فيها فنسب إليهم كمسألة عبد الله بن عباس[٣] فإنها منسوبة إليه وان تابعه[٤] على ذلك جماعة من العلماء.

وعمدة الخصم: إن عدد التواتر من المجتهدين إذا أجمعوا على مسألةٍ كان انفراد الواحد يقتضي ضعفاً في رأيه فلم يعتد بخلافه، وربما قالوا: قول الواحد مظنون، وقول التواتر مقطوع به، فلا يرفع المقطوع به بالمظنون.

قلنا: أما قولكم: إن الواحد إذا انفرد عن الجماعة آذن ذلك بضعف الرأي ليس بصحيح، إذ من الممكن أن يكون ما ذهب إليه الجميع رأياً ظاهراً يبتدر إليه الأفهام. وما ذهب إليه الواحد أدق وأغمض، وقد ينفرد الواحد عن الجميع بزيادة قوة في النظر ومزية في الفكر، ولهذا المعنى يكون في كل عصر متقدم في العلم يفرع المسائل ويولد الغرائب، ولهذا المعنى مدح الله تعالى الأولين فقال تعالى: ﴿وقليل ما هم﴾[٥] وقال تعالى: ﴿ثلة[٦] من الأولين وقليل

---

(١) انفرد ابن عباس بمسائل منها مسألة العول وتحليل المتعة وأن لا ربا إلا في النسيئة. وانفرد ابن مسعود بمسائل في الفرائض وذكر ابن قدامة في الروضة أنها خمسة.

(٢) سقطت الواو من المخطوطة.

(٣) في المخطوطة (عبد الله بن سريج).

(٤) في المخطوطة (تابعوه) وهي لغة ضعيفة.

(٥) سورة ص: ٢٤.

(٦) في المخطوطة (ثلاثة) سورة الواقعة: ١٣، ١٤.

من الآخرين﴾. فكونه واحداً ليس مانعاً من الاعتداد بقوله ولا مخرجاً له من الاحزاب الظافرين بالحق لأنهم يلزمهم على مساق هذا الكلام أن لا يعتدوا بخلاف الثلاثة بالإضافة إلى العشرين. فإن الثلاثة بالإضافة إلى العشرين والثلاثين[١] كالواحد بالإضافة إلى العشرة. والكثرة والقلة من أسماء النسب وألقاب الإضافات وقد يكون العدد كثيراً إذا أضيف إلى ما دونه، وقليلاً إذا أضيف إلى ما فوقه كالمائة فإنها كثيرة بالإضافة إلى العشرة، واذا نسبتها إلى مائة ألف كانت قليلة، فيلزمهم أن لا يعتدوا بخلاف المائة وذلك لا قائل به. ولأن قوة الرأي إن كانت[٢] تعلم بكثرة المتفقين عليه فقد تعلم قوة الرأي بغزارة علم منتحلية والذابين عنه فهلا منعوا من الاعتداد[٣] بخلاف المفضول مع وجود الأفضل وذلك لا[٤] قائل به.

المسألة العاشرة

إنقراض أهل العصر ليس شرطاً في كون الاجماع حجة.

وذهب طوائف من الأصوليين[٥] إلى أن الاجماع إنما يكون حجة

---

(١) في المخطوطة بعد الثلاثين (وأن العشرين والثلاثين) وهي زيادة مفسدة للمعنى.

(٢) في المخطوطة (كان يعلم).

(٣) يوجد في المخطوطة (به) بعد الاعتداد.

(٤) في المخطوطة (مما قائل به).

(٥) نسب هذا القول الآمدي إلى أحمد بن حنبل وأبي بكر بن فورك ونسبه فخر الدين الرازي لإبن فورك. وقال بقول الامام أحمد جماعة من الحنابلة منهم أبو يعلى وابن قدامة وابن عقيل والحلواني. وذكر في المسودة أن ابن بَرهان قال إنه مذهب الحنابلة . ولعل ذلك في كتاب آخر من كتبه. ونسبه أبو اسحاق الشيرازي في اللمع لبعض الشافعية وكذلك ابن قدامة في الروضة.

إذا انقرض المجمعون وانقرض أكثرهم ولم يبق إلا شذوذ لو كانوا مخالفين لم يعتد بخلافهم[1].

وقد تمسك علماؤنا في المسألة بمسلكين:-

أحد المسلكين: إذا انقرض أهل العصر ليس يخلو إما أن يكون معتبراً لعينه، واما أن يكون معتبراً لغيره لأنه يعلم به استقرارهم على المذهب وثباتهم عليه.

القسم الأول باطل[2] لأن الموت ليس له أثر في كون القول حجة أو ليس بحجة. فإن الموت ضد العلم وضد النظر، فكيف يكون مصححاً وموجباً لكونه قطعياً.

والقول[3] الثاني باطل لأن ثباتهم[4] على المذهب قد يعلم من

---

(١) ذكر الآمدي في المسألة قولاً ثالثا واختاره وهو أن يشترط انقراض العصر إذا كان الاجماع سكوتي. وهذا القول نقله إمام الحرمين في البرهان عن الأستاذ أبي إسحاق وطائفة من الأصوليين. وأما إذا كان الاجماع بالأقوال والأفعال فلا يكون شرطاً ونسبه الشوكاني لأبي علي الجبائي. وأما إمام الحرمين بعد أن أبطل هذا القول إرتضى اشتراط انقراض العصر إذا كان الاجماع مستنداً إلى ظني وأما إذا استند إلى قطعي فلا. ونقل الشوكاني عن إمام الحرمين أنه يشترط انقراض العصر إذا كان الاجماع مستنداً إلى قياس وهو أخص مما في البرهان.

وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في : البرهان ٦٩٢/١ والمحصول ٢٠٦/١/٢ وروضة الناظر ١٤٥ وشرح تنقيح الفصول ٣٣٠ وارشاد الفحول ٨٣ والمستصفى ٢٢٠ والمسودة ٣٢٠ واللمع ٤٩ ونهاية السول ٣١٥/٢ والأحكام ١٨٩/١ والمعتمد ٥٠٢/٢ والمنخول: ٣١٧.

(٢) في المخطوطة (ولأن).

(٣) في المخطوطة (فالقول).

(٤) في المخطوطة (اثباتهم).

جهاتٍ أخر منها إسنادهم الأمر إلى خبر مشهور أو إلى قطع في مظنة الظن أو بمضي الأزمنة المتطاولة.

فهذه جهات يعلم بها ثباتهم على الرأي فهلا قالوا إن الاجماع ينعقد فيها. ولأن من صور الانقراض صورة[1] لا تدل على الثبات وهي إذا عمهم وجه من وجوه الهلاك بأن كانوا في سفينة فغرقوا أو ماتوا تحت هدم أو احترقوا عقيب اتفاقهم انعقد الاجماع عندهم[2]. ومعلوم أن هذا الاتفاق غير موثوق بدوامه، إذ من الممكن أنه لو تطاول المدى وامتد الزمان عاودوا البحث واستقصوا النظر رجع بعضهم، وقد حكموا بانعقاد الاجماع.

المسلك الثاني[3]: إن علماءنا قالوا: إعتبار انقراض أهل العصر يفضي[4] إلى استحالة الاجماع، وذلك أن الله تعالى أجرى العادة وطرد السنة بأن عصر المجمعين لا ينقرض إلا وقد خلفهم طائفة من المجتهدين يقومون مقامهم. فإن اعتبروا في انعقاد الاجماع انقراضهم وانقراض الطبقة الثانية لم يستقر الاجماع أبداً لأن الطائفة الثانية لا تنقرض حتى يخلفها الثالثة ويتسلسل ذلك إلى قيام الساعة فيفضي إلى رفع الاجماع.

---

(١) (صورة) ساقطة من المخطوطة.

(٢) هذه الصورة ذكرها الغزالي في المنخول وامام الحرمين في البرهان.

(٣) ذكر الآمدي في الأحكام هذين المسلكين ووصفهما بأنهما ضعيفين وبين وجه ضعفهما والاستحالة المذكورة من باب الالزام وإلا فالامام أحمد يشترط انقراض عصر المجمعين فقط. ولا ينظر لآراء من جاء بعدهم قبل انقراضهم على ما نقله عنه الآمدي وهذان المسلكان أوردهما أيضا أبو الحسين في المعتمد والغزالي في المستصفى وغيرهما.

(٤) في المخطوطة (يقتضي).

فإن لم يعتبروا انقراض عصر الطبقة الثانية فلا شك أن قولهم معتد به في خلاف الطبقة الأولى ما داموا أحياء. فإذا انقرضوا وبقي التابعون انقلبت المسألة إجماعية قطعية بعد أن كانت ظنية وحرم الأخذ بأقوال التابعين بعد جواز الأخذ بها، وذلك نسخ الاجماع بعد الرسو[1] وذلك مستحيل.

وقد تمسك الخصم بمسلكين أحدهما عقلي والآخر سمعي.

فأما العقلي: فإنهم قالوا: إن لم يكن انقراض العصر شرطاً فلا يخلو إما أن ينعقد الاجماع على المجمعين حتى يحرم عليهم الخلاف أم لا.

فإن قلتم: إن الاجماع لم ينعقد على المجمعين حتى يحرم عليهم الخلاف ولم يكن الاجماع منعقداً على غيرهم لأن الاجماع لم يتم في انعقاده.

وإن قلتم : الاجماع ينعقد عليهم حتى يحرم عليهم الخلاف كان هذا القول باطلا وأنه ليس قولهم الثاني بأولى من قولهم الأول[2] ولأن مأخذ الاجماع هو توبيخ أهل العصر الثاني من خالف أهل العصر الأول من أهل العصر الثاني[3] وهذا غير متحقق في مسألة النزاع.

الجواب: إنا نقول: ينعقد الاجماع عليهم حتى أن الخلاف يحرم عليهم لأن اجماعهم الأول علم على القطع.

(١) في المخطوطة (الرسل).

(٢) (الاول) زيادة من المحقق.

(٣) (من أهل العصر الثاني) ساقط من المخطوطة. وقد تقدمت هذه العبارة في إثبات حجية الاجماع وفي مسألة الاعتداد بقول العامي.

والمسلك الثاني ما روي أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: «كان من رأيي ورأي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أن لا تباع أمهات الأولاد وإني أرى الآن أن يبعن، فقال له عبيدة السلماني[1]: رأيك في الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك»[2]

وإنما جاز له الخلاف لأن العصر لم ينقرض، ولأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وافق أبا بكر في التسوية بين الغانمين[3] فلما أفضت إليه الخلافة فاضل بينهم[4]. وإنما جاز ذلك لأن العصر لم ينقرض.

---

(١) هو عبيدة بن عمرو السلماني أبو مسلم ويقال أبو عمرو. صاحب ابن مسعود. قال: أسلمت وصليت قبل وفات الرسول ﷺ بسنتين ولم أره. وهو من أصحاب علي أيضا. هاجر من اليمن زمن عمر ونزل الكوفة. روى عن علي وابن مسعود. وروى عنه ابن سيرين وأبو اسحاق السبيعي وابراهيم النخعي والشعبي. قال ابن المديني: أصح الأسانيد ابن سيرين عن عبيدة عن علي. وكان شريح القاضي يكتب إليه إذا أشكل عليه شيء توفي سنة ٧٢ هـ. أنظر الاصابة ١٠٤/٥ والاستيعاب رقم ١٠٢٣.

(٢) رواه البيهقي في السنن الكبرى من طريق أيوب ٣٤٨/١٠. وقال الزركشي رواه سعيد بن منصور في سننه. ورواه عبد الرزاق في مصنفه عن عبيدة السلماني قال «سمعت عليا يقول: اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن، ثم رأيت بعد أن يبعن. قال عبيدة فقلت له: فرأيك ورأي عمر في الجماعة أحب إليَّ من رأيك وحدك في الفرقة، قال: فضحك علي» قال ابن حجر في التلخيص الحبير: إسناده من أصح الاسانيد. انظر التلخيص الحبير ٢١٩/٤ ونصب الراية للزيلعي ٢٩٠/٣ ونيل الأوطار ٢٢١/٦ والموطأ ٧٧٦/٢ ومصنف عبد الرزاق ٢٨٧/٧، والسنن الكبرى ٣٤٧/١٠.

(٣) (فلما) ساقطة من المخطوطة.

(٤) قصة تسوية أبي بكر بين الغانمين وتفريق عمر بينهم لما ولي الخلافة وردت في كتاب الأموال لأبي عبيد: ٣٧٤ وفيه «أنه لمَّا كلم أبا بكر في أن يفاضل بين الناس في العطاء قال: فضائلهم عند الله فأما هذا المعاش فالتسوية فيه خير. ولما ولي عمر رضي الله =

قلنا: هذا لا حجة فيه لأن تحريم بيع أمهات الأولاد ما ثبت بالاجماع، وإنما هو قول أبي بكر وعمر وطائفة من الصحابة رضوان الله عليهم ولهذا خالف علي رضي الله عنه.

فقالوا: فقد قال:رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك، وهذا يدل على انعقاد الاجماع.

قلنا: ليس كل جماعة اجماع. ولهذا قال: أحب إلينا، ولو كان الخلاف محرماً لم يقل «أحب إلينا» فإن كلمة «أحب» تدل على جواز القولين إلا أن أحدهما أحب إلى القائل. وأما عمر رضي الله عنه فما كان بعد الاجماع فإنه أظهر في زمان أبي بكر رضي الله عنهما لأنه الامام وقد قضى اجتهاده فلا إنكار عليه.

المسألة الحادية عشرة

إذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ على قولين فهل يتصور انعقاد الاجماع بعدهم على أحد القولين أم لا[1]؟.

عنه فاضل بينهم وقال: لا أجعل من ترك داره وماله وهاجر إلى الله ورسوله كمن أسلم كرهاً ونقل أبو عبيد أن عمر في آخر خلافته رجع لقول أبي بكر»

وأخرج القصة الشافعي في الأم عن عائشة وأحمد في مسنده. وأنظر نيل الأوطار ٨٢٨/٨. وكنز العمال ٥٢١/٤ والفتح الرباني ٨٦/١٤ وسنن البيهقي ٣٤٦/٦.

(١) عقد المصنف هذه المسألة لتصور وقوع الاتفاق بعد الخلاف. والجمهور على تصور وقوعه مع الاختلاف في اعتباره من الاجماع.

والأمثلة التي ذكر المصنف لا تتناسب مع عنوان المسألة إذ العنوان في الاتفاق من غير المختلفين ولكن ما مثل به يشير إلى الاتفاق الحادث من نفس المختلفين قبل أن يستقر الخلاف. والبون شاسع بين المسألتين.

ذهب الامام أبو المعالي[1] رحمة الله عليه إلى أن ذلك غير متصور[2]، وذهب أكثر العلماء إلى تصوره.

واستدلوا على ذلك بأن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في دفنه فقال قوم: يدفن في الكعبة، وقال قوم يدفن في مسجده، وقال قوم: يدفن في بيته.

واختلف الناس في إمامة أبي بكر رضي الله عنه ثم أجمعوا على

---

(١) في المخطوطة (أبي).

(٢) ومذهب إمام الحرمين كما في البرهان ٧١٠/١ على وجه الدقة:

أ - يتصور وقوع الاتفاق بعد الخلاف إذا كان قريب العهد من الاختلاف ولا أثر للاختلاف في هذه الحالة. ونقل إمام الحرمين الخلاف في هذه الصورة عن القاضي أبي بكر الباقلاني ونقله غيره عن الصيرفي. والنقل عن الصيرفي يحتاج إلى تثبت حيث ما نقله عنه في المعتمد ٥١٧/٢ لا يدل على خلافه في هذه الصورة. ونقل أبو اسحاق في اللمع عدم وجود خلاف في هذه الصورة.

ب - إذا كان الاتفاق من نفس المختلفين ولكن بعد استقرار الاجماع فقد قال: وشفاء الغليل في ذلك أن رجوع قومٍ وهم جمّ غفير إلى قول أصحابهم حتى لا يبقى على المذهب الثاني أحد لا يقع في مستقر العادة. فإذا فرض فارض حدوثه فالاجماع محمول على أنه بلغ الراجعين نص وعلى ذلك إذا كانوا قاطعين بالاتفاق بموجب النص كان إجماعا واذا لم يكونوا قاطعين فلا يعتبر إجماعاً.

جـ - أما إذا انقرض المختلفون فإن المعتمد عنده بقاء الخلاف طول الزمان والاتفاق لا يكون إجماعاً تحرم مخالفته. ونقل عن الشافعي أنه قال: «المذاهب لا تموت بموت أصحابها».

ووافق الشافعي أبو اسحاق الشيرازي والقاضي أبو يعلى على ما في الروضة والمسودة والغزالي ونقله الآمدي عن الصيرفي وأحمد بن حنبل والأشعري واختاره، ونقل الجواز عن المعتزلة وكثير من أصحاب الشافعي وأبي حنيفة. والمسألة مبنية على اشتراط انقراض العصر. فمن اشترط انقراض العصر فيتصور عنده الاتفاق قطعاً في جميع الصور ومن لم يشترط فعندهم خلاف مبني على أدلة أخرى.

ذلك[1]. واختلفوا في مانعي الزكاة فقال قوم: «لا يقاتل من قال لا إله إلا الله وصلى إلى الكعبة، وأجاز قوم ذلك، ثم اتفقوا على جواز القتال. واختلفوا في بيع أمهات الأولاد ثم أجمعوا[2] على تحريم البيع. وانقرض مذاهب كثيرة من السلف والصحابة بلا ذابٍ عنها ولا ناصر لها. ولو كان ذلك مستحيلاً لم يتصور وجوده.

وعمدة الإمام: إن المسألة إذا كانت ظنية وسائل البحث فيها وتفرقت أقوال الفقهاء وبعدت مذاهبهم، فلو تصور انعقاد الاجماع بعد ذلك على أحد المذهبين كان ذلك فسادا[3] في أحد الرأيين انتهى في الظهور إلى أن أجمع على القول به عدد التواتر من المجتهدين. وما كان بهذه المثابة في الظهور، يبعد[4] ان يخفى على أهل العصر الأول وهم أهل التواتر. وفي تقدير مثل ذلك خرق العادة المستمرة وخرق العادة غير جائز إلا في زمن الأنبياء.

وأما المسائل التي استشهدنا بها فلا حجة في شيء[5] منها. وذلك أن اختلافهم في دفن الرسول ﷺ وخلافة أبي بكر وقتال مانعي

---

(١) اختلاف الصحابة على بيعة أبي بكر ثم اتفاقهم مروية في جميع كتب التاريخ وانظر الكامل ٢/٢٢٠ وسيرة ابن هشام ٢/٦٥٦. وغيرها.

(٢) نقل الاجماع بعد الخلاف في هذه المسألة غير مرضي. ولم يسلم بالاجماع فيها الآمدي في الأحكام ونقل أن جواز البيع قول الشيعة وأحد قولي الشافعي وذكر الشوكاني في نيل الأوطار ٦/٢٢١ أن في المسألة ثمانية أقوال للعلماء ونقل الخلاف فيها ابن قدامة في المغني ١٢/٤٩٢ والأم: ٨/٣٣٢.

(٣) في المخطوطة (افسادا).

(٤) في المخطوطة (فيبعد).

(٥) لا أدري لماذا مثل ابن بَرهان بهذه المسائل ثم أبطل الاحتجاج بها فكان عليه أن لا يوردها أصلا لأنها ليست في محل النزاع على ما يظهر من تقريره للمسألة.

الزكاة إنما كان ذلك خلافاً في محل البحث على طريق المشورة[١] ولم يكن حكماً مستمرا دائما فإنهم اختلفوا وما انقضى المجلس حتى اتفقوا على أمر [٢] واستقر رأيهم.

وأما مسألة بيع أمهات الأولاد فإنه انقرض قول الذاهبين[٣] لانقراض عصر المجتهدين وليس الخلاف موضوعا في هذا، وإنما الخلاف فيما إذا كان عصر المجتهدين لم ينقرض وقد بقي عدد التواتر من أهل الاجتهاد[٤] أو من ينعقد بهم الاجماع فحينئذ لا يتصور إطباقهم على أحد المذهبين دون الآخر[٥].

المسألة الثانية عشرة

إذا ثبت أن الاجماع بعد الخلاف[٦] متصور فهل يرتفع حكم الخلاف أم لا؟

فذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أن حكم الخلاف لا يرتفع[٧].

---

(١) في المخطوطة (المشهورة) وهو تصحيف صححناه من الأحكام للآمدي ١/٢٠٥.

(٢) سقط من المخطوطة (الواو).

(٣) عبارة المخطوطة (ما انقرض عصر الذاهبين) وهي غير سليمة.

(٤) في المخطوطة موضع (أو) بعد التواتر. وموضعها المناسب بعد الاجتهاد.

(٥) في هذا التقرير بيان لمحل النزاع حيث جعل ابن برهان إذا لم يستقر النزاع ليس في محل النزاع وكذلك إذا كان الاجماع حدث من غير المختلفين. وحصر محل النزاع في ما إذا كان حدث الوفاق من نفس المختلفين بعد استقرار خلافهم وهذا لم يكن واضحاً في عنوان المسألة.

(٦) في المخطوطة (الخلاف بعد الاجماع) وهو تقديم وتأخير مخل بالمعنى.

(٧) قد نقله عن الشافعي جمع من أصحابه منهم إمام الحرمين والغزالي وابن برهان في الأوسط على ما في نهاية السول. وقال الأسنوي أن ثمرة النزاع في المسألة هل ينفذ قضاء من حكم بصحة بيع أم الولد، وهل ينفذ حكمه بسقوط الحد عن الواطىء في نكاح المتعة فإن كان الاجماع بعد الاتفاق لا يرفع الخلاف ينفذ الحكم وان كان يرفع =

وذهب طائفة من أصحاب أبي حنيفة وطائفة من الأصوليين إلى أن حكم الخلاف يرتفع.

وعمدتنا: إن أهل العصر الأول إذا اختلفوا على قولين يتضمن اختلافهم إجماعا على تسويغ الأخذ [١] بكل واحد من القولين. فلو كان الاجماع على أحد من القولين مانعاً من جواز الأخذ بالقول الآخر تضمن ذلك رفع الاجماع السابق، وما ثبت بالاجماع فلا طريق إلى رفعه.

قالوا: إنا أجمعنا على جواز الأخذ بكل واحد من القولين ما لم ينعقد الاجماع على القول الآخر بالأخذ، فإذا انعقد الاجماع على الآخر انعدم الشرط.

قلنا: الاجماع ما كان مقيدا من المجمعين بل كان مطلقا، ولو جاز أن يكون الأخذ بالإجماع مقيداً بشرط لجاز لقائل أن يقول: إن الأمة إذا أجمعت على مذهب كان الأخذ به مشروطاً بأن لا يتعقب ذلك الاجماع ما يقضي رفعه، فإذا تعقبه إجماع آخر ارتفع. وهذا لم يذهب إليه أحد من العلماء القائلين بالاجماع.

وعمدة الخصم[٢]: إن حد الاجماع قد وجد، فإن الاجماع هو:

لا ينفذ الحكم. وينظر تفصيل هذه المسألة والتي قبلها في: المعتمد ٤٩٧/٢، ٥١٧. والأحكام للآمدي ٢٠٣/١ ونهاية السول ٣٠٢/٢ واللمع ٥١ وشرح تنقيح الفصول ٣٢٨ والمسودة ٣٢٤ وارشاد الفحول ٨٦ والمستصفى ٢٢٦ وروضة الناظر ١٤٨ والمحصول ١٩٠/١/٢ والبرهان ٧١٠/١ والمنخول: ٣٢٠.

(١) في المخطوطة (الأصل بدلا عن الأخذ. وتوسيغ بدلا عن تسويغ)

(٢) وهم القائلون بأن الاجماع بعد الخلاف ينعقد ويعتبر اجماعا تحرم مخالفته وهو قول المعتزلة وكثير من الشافعية والحنفية.

«اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة» وقد تحقق ذلك من أهل العصر الثاني.

ولأن أهل الاجتهاد إذا كان لهم رتبة إظهار الحق وتمييزه كان لهم رتبة تعيين الحق وتمهيده في أحد القولين.

قالوا: أما قولكم بأن كل واحد من المجتهدين قد يسوغ الأخذ بقول المجتهد الآخر فكان قولهم متضمناً إجماعا على التسويغ قول باطل، وذلك أن العلماء إنما اختلفوا في الطلب الأشبه بالحق، فكل واحد منهم[1] يدعي أنه أصابه وظفر به ولكن لما لم يكن الظفر مقطوعاً به كان التقليد جائزاً، فليس المطلوب بالاجتهاد التسويغ وانما المطلوب الحق.

قلنا: أما قولكم: إن حد الاجماع قد وجد فغير صحيح. فإن الاجماع إنما يكون حجة إذا لم يتقدم من أهل العصر الأول في الحادثة حكم، فأما إذا تقدم من أهل العصر الأول في الحادثة حكم جُعل المجتهدون المنقرضون كأنهم أحياء لأن المذاهب لا تموت بموت أربابها: فكأن أهل المذاهب الأُوَل باقون. ومن أجمع من أهل العصر الثاني[2] ليس قولهم بإجماع وإنما هو نصرة منهم لأحد القولين.

وأما قولهم: إن أهل الاجماع لهم ولاية تعيين الحق فهو قول باطل، وذلك أن الحق معلوم من إجماع الأولين وهو أن المسألة ظنية فلا يجوز أن تنقلب قطعية.

---

(١) في المخطوطة (من يدعي) ومن زائدة.

(٢) في المخطوطة (فليس).

وأما قولكم: إن مرادهم طلب[1] معرفة الحق والظفر به فهلا سلم، ولكن الاجماع انعقد منهم على أن المسألة ظنية وهذا مقطوع به لا ريب فيه ويدل على ذلك أن مأخذ الاجماع هو «اتفاق أهل العصر الثاني على توبيخ من خالف أهل العصر الأول» ولن يتحقق التوبيخ في مسألة النزاع إذا كان المجتهد قد رجع إلى قول أبي بكر وقول عمر والى قول أكابر الصحابة رضوان الله عليهم. فإن زعم أن مذهبه ليس مخترعا وقوله ليس مبتدعا، ولكنه أخذ[2] بآثار الباقين ورجع إلى قول المتقدمين فلا لوم عليه ولا إنكار.

المسألة الثالثة عشرة

إذا اختلف أهل العصر الأول على قولين في حادثة فهل يجوز لمن جاء بعدهم إحداث قول ثالث يتضمنْ مخالفة القولين أم لا؟

ذهب أكثر العلماء إلى أن ذلك ممتنع، وأجازه قوم من المتكلمين[3].

---

(١) في المخطوطة (بطلب).

(٢) في المخطوطة (أخذا) وأبدلتها ليتناسب مع رجع.

(٣) نسبه الغزالي والأسنوي وأبو الحسين وأبو اسحاق الشيرازي لأهل الظاهر.

ونسبه القاضي عياض إلى داود الظاهري وانكر ابن حزم هذه النسبة. ونسبه ابن قدامة وابن عقيل لبعض الحنفية ومثل الغزالي للمسألة بالجارية المشتراة إذا وطأها المشتري ثم وجد بها عيبا. فذهب بعضهم إلى منع الرد، وبعضهم أجاز الرد مع العقر. فلا يجوز على رأي الجمهور إحداث قول ثالث وهو الرد مجانا وقال الشوكاني: حكى القول بجواز إحداث قول ثالث ابن برهان وابن السمعاني عن بعض الحنفية والظاهرية. كما نسبه بعضهم لبعض الرافضة.

وينظر تفصيل المسألة في البرهان ٧٠٦/١، والمحصول ١٧٩/١/٢، وشرح =

وصورته: إن أصحاب الرسول ﷺ اختلفوا في الجد والأخوة. فذهبت طائفة إلى أن الجد يسقط بالأخوة. وقال آخرون: يقاسم الأخوة فلا يجوز إحداث مذهبٍ ثالث يتضمن القول بأن الأخوة يحجبون الجد[1].

وعمدتنا : إن أهل العصر الأول من الصحابة أجمعوا على أن الجد وارث . فلو جاز أن يسقط الجد بالأخوة كان ذلك مخالفاً للاجماع، وذلك مقطوع بفساده.

وعمدتهم: إن أهل العصر الأول اختلفوا وما انعقد الاجماع منهم على أحد المذهبين: وهذا يدل على أنهم رأوا المسألةِ مسألة بحث واجتهاد ونظر واستدلال وما استقر الرأي على مذهب معين فيجوز إحداث مذهبٍ ثالث لأنها ليست مظنة القطع.

ولأنه إذا جاز أن ينعقد الاجماع من أهل العصر الثاني على أحد القولين جاز أن ينعقد الاجماع منهم على إحداث مذهب ثالث.

قلنا أما قولكم إن المسألة ظنية والموضع موضع البحث مسلم. ولكن الأمة أجمعت على أن القول محصور في هاتين الجهتين. فإن كان منهم من[2] أجاز الأخذ بقوله وقول خصمه فقد تقرر إجماعهم على انحصار الحق في هاتين الجهتين، فلو جاز إحداث مذهب ثالث

تنقيح الفصول ٣٢٦، ونهاية السول ٣٠٣/٢، والأحكام للآمدي ١٩٨/١، والمعتمد ٥٠٢/٢ والمنخول ٣٢٠.

(١) ينظر مسألة توريث الجد مع الاخوة في الانصاف ٣٠٥/٧ والمهذب ٣٢/٢ والفوائد الشنشورية ص ١٣٠ وحاشية ابن عابدين ٤٩٣/٥ والمغني ٦٧/٧ وفتاوى ابن تيمية ٣٤٢/٣١، والمحلى ٢٨٢/٩.

(٢) (من) ساقطة من المخطوطة.

تضمن ذلك نسبة الخطأ إلى جميع الأمة، وذلك باطل، لأن إجماع الأمة معصوم عن الخطأ.

وأما قولهم: إن الاجماع بعد الخلاف يقتضي رفع الخلاف فغير مسلم عندنا ومن سلم[1] أجاب بجواب ظاهر فقال: إن الاجماع بعد الخلاف لا يقتضي نسبة الكافة إلى الخطأ، وإنما أخذ أهل العصر الثاني بأحد قولي أهل العصر الأول.

وفيما تنازعنا فيه يقتضي إحداث القول الثالث وفيه نسبة الخطأ إلى الكافة وذلك مقطوع بفساده.

المسألة الرابعة عشرة

إذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ في مسألة على قولين، فهل يجوز لمن جاء بعدهم إحداث مذهب ثالث يتضمن الأخذ بكل واحد من الطرفين في القولين؟

فقد اختلف الناس في ذلك فأجازه قوم[2] ومنع منه آخرون.

وصورته: إن علماء السلف اختلفوا في النية في الطهارة. فقال قوم: النية شرط في الوضوء والتيمم، وقالت طائفة ليست شرطاً فيهما، وحدث في العصر الثاني من ذهب إلى أن النية شرط في التيمم

(١) في المخطوطة (أسلم).

(٢) معظم الأصوليين أورد هذه المسألة قولاً ثالثا في المسألة السابقة. وقد قال بالجواز في هذه مع منعه في المسألة السابقة فخر الدين الرازي في المحصول ٧٠٦/١ ونقله الشوكاني عن الامام الشافعي. واختاره ابن الحاجب والآمدي وهو الذي ارتضاه ابن برهان.

وينظر في هذه المسألة نفس المراجع في المسألة السابقة.

دون الوضوء. وكذا اختلف العلماء في زوج وأبوين، أو زوجة وأبوين فقالت طائفة: للأم ثلث الأصل في المسألتين جميعاً، وقالت طائفة للأم ثلث الباقي في المسألتين، وذهب ابن سيرين[1] إلى أن لها ثلث الأصل في مسألة وثلث الباقي في مسألة أخرى[2].

وعمدة من أجاز ذلك: إن أهل العصر الثاني في إحداث هذا القول الثالث غير مخالف للاجماع، وكل قول لم يخالف الاجماع جاز الرجوع إليه إذا دلَّ عليه الدليل.

وبيان ذلك: إن أهل العصر الثاني أخذوا في كل[3] مسألة بقول طائفة من السلف والأخذ بأقوال السلف جائز فيما ذهبوا إليه.

وعمدة الخصم: إن أهل العصر الأول لم يفرقوا بين المسألتين[4]

(١) هو محمد بن سيرين البصري التابعي الأنصاري بالولاء، كنيته أبو بكر كان عالماً بتعبير الرؤيا ولد سنة ٢٣ هـ وتوفي سنة ١١٠ هـ. له ترجمة في طبقات الفقهاء للشيرازي ٨٨ والوافي بالوفيات ١٤٦/٣ وتذكرة الحفاظ ٧٣/١ ووفيات الأعيان ١٨١/٤ وروضات الجنات ٢٤٩/٧ ومرآة الجنان ٢٣٢/١ ومشاهير علماء الأمصار ٨٨ وطبقات الحفاظ للسيوطي ٣١ ومفتاح السعادة ٢٤/٢.

(٢) هاتان المسألتان تسميان بالعمريتين نسبة لعمر بن الخطاب. وموضع الاتفاق في المسألتين إن الزوج يأخذ النصف والزوجة تأخذ الربع. واختلفوا في نصيب الأم فذهب الجمهور وعليه الأئمة الأربعة أن للأم ثلث الباقي في المسألتين وهو في مسألة الزوج سدس وفي مسألة الزوجة ربع وذهب ابن عباس أن للأم الثلث كاملا في المسألتين. وذهب ابن سيرين أن للأم ثلث الباقي في مسألة الزوج كما يقول الجمهور ولها الثلث كاملا في مسألة الزوجة كما يقول ابن عباس. انظر في ذلك المغني مع الشرح ٢٠/٧ وفتاوى ابن تيميه ٣٤٣/٣٥ والمحلى ٢٦٠/٩.

(٣) سقط من المخطوطة (كل).

(٤) لم يرتض أبو الحسين البصري في المعتمد ٥٠٦/٢ التمثيل بزوج وأبوين وزوجة وأبوين حيث قال: وهذا الاستدلال من المخالف يدل على أنه أجاز إحداث قول ثالث في المسألتين لا في مسألة واحدة. وعقد طائفة من الأصوليين مسألة خاصة لمثل =

نفياً واثباتا. فلو جاز لأهل العصر الثاني إحداث هذا المذهب تضمن ذلك تفرقة ما أجمعت الأمة عليه على الجمع[1].

قلنا عدم التفرقة بين المسألتين لم يكن إلا مع اجتماعها في الدليل، فإن لكل واحدة من المسألتين دليلا مستقلا، ولكن عدم التفرقة كان اتفاقا، وليس يلزم من ذلك تحريم الجمع بينهما، فصار ذلك في ضرب المثال كمن أحدث لمذهب الشافعي رضي الله عنه في إزالة النجاسة بمائع غير الماء، ولمذهب أبي حنيفة في النكاح بلا ولي ومعلوم أن التباعد بين المأخذين يقتضي جواز الأخذ بكل[2] واحدٍ من القولين.

فأما إذا كان المأخذ واحداً كانت التفرقة ممتنعة لإتحاد المأخذ.

قالوا: إحداث هذا القول الثالث: يتضمن نسبة الخطأ إلى كافة الأمة، وقد ثبت عصمتهم بشهادة صاحب الشرع[3].

قلنا: لسنا نسلم أن إحداث هذا القول الثالث يتضمن نسبة الخطأ إلى الكافة فإن ذلك إنما يكون مستقيما لو نسبوا إليهم الخطأ في مسألة اتفقوا عليها ولم يكن الأمر كذلك، وإنما نسبوا الخطأ إلى بعضهم في مسألة والى الباقين في مسألة أخرى، ولأن هذا ليس أولى من عكسه فيقال: إنهم صدقوا وصوبوا الأمة في جميع ما أتوا به، والمعنى بذلك أنهم صوبوا هؤلاء في مسألة وهؤلاء في مسألة أخرى.

هذا عنون لها أبو الحسين بأهل العصر إذا لم يفصلوا بين مسألتين هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما؟.

(١) أي على الجمع بين المسألتين.

(٢) في المخطوطة (لكل).

(٣) وهي أدلة كون الاجماع حجة.

المسألة الخامسة عشرة

إذا ذكر أهل الاجماع دليلا وبينوا تأويلا فهل يجوز لمن جاء بعدهم أن يحدث تأويلا أو دليلا أم لا[1]؟

اختلف الناس في ذلك فأجازه قوم ومنعه آخرون[2].

وعمدة من أجاز[3] ذلك: إن ذِكر الدليل ليس مانعا من ذكر دليلٍ آخر. فإن الحكم قد ثبت بأنواع من الأدلة وذكر بعضها ليس مانعاً من ذِكرِ الباقي. وصار هذا كما إذا أجمعت الأمة على حكم في مسألة، فإن ذلك ليس مانعاً من الاجماع في مسألة أخرى في العصر الثاني.

---

(١) أضاف بعض الأصوليين ومنهم أبو الحسين في المعتمد والقرافي في شرح تنقيح الفصول والشوكاني في الإرشاد للمسألة أنه إذا علل أهل الاجماع بعلة هل يجوز لمن بعدهم إحداث علة أخرى ولم يذكر ابن بَرهان ذلك لأن الخلاف في هذه الصورة قد يكون أشد للخلاف في جواز تعليل الحكم بعلتين. وحرر بعضهم محل النزاع وجعله فيما إذا سكت أهل العصر عن الدليل الثاني والتأويل الثاني ولم يبطلوه. فإذا أبطلوه لا يجوز إحداثه اتفاقاً.

(٢) ذكر الشوكاني أن ابن القطان قال: وذهب للمنع بعض أصحابنا. ومن الغريب حقاً ما قاله في المسودة ٣٢٩. «وقال بعضهم لا يجوز إحداث تأويل ثاني في الآية وان لم يكن فيه إبطال للأول كما لا يجوز إحداث مذهب ثالث وهذا هو الذي عليه الجمهـور ولا يحتمل مذهبنا غيره». وأما فخر الدين الرازي في المحصول فقد فصَّل القول في المسألة فقال: إذا كان التأويل أو الدليل الجديد يعود على الأول بالافساد فلا يجوز واذا لم يلزم عليه إفساد الأول جاز. وينظر تفصيل المسألة في المحصول ٢٢٤/١/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٣٣ ونهاية السول ٣١٦/٢ والأحكام للآمدي ٢٠٢/١ والمعتمد ٥١٤/٢ وارشاد الفحول ٨٧.. والمسودة ٣٢٨.

(٣) في المخطوطة: (أجازه)

وعمدة الخصم: قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيَّن له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾. ومن ذكر غير دليلهم فقد اتبع غير سبيل المؤمنين.

قلنا: هذا لا حجة فيه. فإن هذه الآية إنما أنزلت في النهي عن مخالفة المؤمنين. واحداث الدليل الثاني ليس متضمنا مخالفتهم، ولكنه يتضمن تمهيد[1] ما صاروا إليه وتشييده والآية ليست نصاً في المنع من إحداث الدليل.

قالوا: أجمعنا على أن الدليل إذا كان جلياً ظاهرا بحيث لا يخفى على السابقين المصير إليه، فان أهل العصر الثاني لا يجوز لهم إحداثه. وكذلك ههنا وإن كان خفيا.

قلنا: إذا كان الدليل جلياً فإنما لا يجوز إحداثه لأنا نعلم باطراد العادة أن السابقين لا يخفى عليهم مثل ذلك لتجليه، فلما أعرضوا عنه علم أنه ما أعرضوا عنه إلا لخلل تطرق إليه فلو جاز التمسك به تضمن خلاف إجماع الأمة، وذلك مما لا يجوز بخلاف ما إذا كان خفيا لجواز أن تكون أفكارهم لم تسبق إليه. وليس في ظفر أهل العصر الثاني ما يقتضي مخالفة أصل مقطوع به.

المسألة السادسة عشرة

لا يجوز انعقاد الاجماع من غير دليل عند طائفة من المتكلمين.

وحكى صاحب المغني[2] أن الاجماع يجوز انعقاده من غير دليل عند طائفة من المتكلمين.

---

(١) في المخطوطة (تمهيدا).

(٢) صاحب المغني هو قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد. وقد نقل عنه حكاية ذلك أبو =

وعمدتنا: إن المقالة إذا لم تستند إلى دليل لم يعلم انتسابها إلى وضع الشرع. ومالا يعلم انتسابها إلى وضع الشرع فلا يجوز الأخذ بها.

ولأن القول لو جاز انعقاد الاجماع عليه من غير دليل لم يكن لإشتراط الاجتهاد في أقوال المجمعين معنى. وذلك لأن العامي قادر على أن يأتي بمثل أقوالهم، ولا خلاف أن الاجتهاد شرط فثبت بذلك أن الاجماع لا بد له من دليل يستند إليه.

وعمدة الخصم: إن الاجماع حجة في نفسه، فلو افتقر إلى دليل يخرج عن أن يكون حجة واستند الحكم إلى ذلك الدليل. وكل ما أفضى إلى خروج الاجماع عن أن يكون حجة فهو مطروح من البين.

ولأن دليل الاجماع إذا كان قطعيا فلا أثر للاجماع. وان كان ظنيا فالحكم لا يكون قطعيا به، لأن الحكم على وفق الدليل، فإن كان الدليل قطعياً كان الحكم قطعيا، وان كان الدليل ظنياً كان الحكم ظنياً.

قلنا: إسناد الحكم إلى دليل لا يخرج الاجماع عن أن يكون حجة

الحسين في المعتمد ٥٢٠/٢ حيث قال.«ذكر قاضي القضاة في الشرح أن قوماً أجازوا انعقاد الاجماع عن توفيق لا توقيف بأن يوفقهم الله تعالى لإختيار الصواب وان لم يكن لهم دلالة ولا إمارة». كما نقله عن عبد الجبار الشوكاني في إرشاد الفحول ٧٩. وينظر تفصيل المسألة في المحصول ٢٦٥/١/٢ والبرهان ٧٢٧/١ واللمع ٤٨ والمسودة ٣٣٠ وشرح تنقيح الفصول ٣٤٠ ونهاية السول ٣١١/٢ والأحكام للآمدي ١٩٣/١ وجمع الجوامع مع البناني ٢٠٤/٢ والتلويح ٥١/٢ وشرح مختصر ابن الحاجب ٣٩/٢.

فإن قول رسول الله ﷺ حجة وإن كان[1] مستنداً إلى الوحي، فاستناده إلى الوحي ما أخرجه عن أن يكون حجةً، وكذا استناد الاجماع إلى دليل.

قالوا: قول رسول الله ﷺ حجة من جهة الدلالة على الوحي والوحي من الله تعالى هو الدليل الموجب للحكم وقول رسول الله ﷺ إمارة عليه.

قلنا: ليس إنعقاد الاجماع عليه علماً على القطع بالحكم فلا يخرج الاستناد إلى الدليل عن أن يكون حجة. ولأن ما ذكروه يفضي إلى أن لا يجوز أن يكون[2] الاجماع مستنداً إلى دليل ولم يجعل أحد ذلك شرطاً.

المسألة السابعة عشرة

إذا ذكر واحد من المجمعين خبراً عن رسول الله ﷺ يشهد بضد[3] الحكم الذي انعقد الاجماع عليه وجب عليه ترك العمل بالحديث والاصرار على الاجماع.

وقالت طائفة من الأصوليين بل يجب عليه الرجوع إلى موجب الحديث.

---

(١) في المخطوطة (كانت).

(٢) (أن يكون) ساقط من المخطوطة.

(٣) المقصود بالضد التعارض من كل وجه بحيث لا يمكن الجمع بينهما بحال.

وقال قوم[1]: إن ذلك مستحيل وهو الأصح من المذاهب[2].

وعمدة الأولين: إن الاجماع مقطوع به وخبر الواحد مظنون، والمقطوع به لا يترك بالمظنون.

قالوا: فهلا قلتم إن الاجماع مقطوع بكونه حجةٍ إلا أن يكون هناك دليل يخالفه.

قلنا: هذا يقتضي خروج الاجماع عن أن يكون حجة، وذلك أنه ما من إجماع منعقد إلا ويمكن أن يكون مشروطاً بأن لا يتعقبه دليل يخالفه. وكل ما اقتضى رفع الاجماع واخراجه عن أن يكون حجة فهو باطل، وذلك يقتضي رفع قاعدة الاجماع على ما قدمناه.

قالوا: فما وجه الحديث المذكور وكيف طريق تأويله.

قلنا: إذا ثبت أن الاجماع حجة قطعية فلا بد من رد الحديث، والوجه في رده أن يقال: إن الحديث المذكور متهم في نفسه، فنقول الحديث لم يسمعه من ثقة ثبت أو لم يكن على هذه الصفة، أو كان

---

(١) وبه قال الغزالي في المستصفى وقال على فرض حدوثه يجب ترك الحديث وتابعه الآمدي والرازي في المحصول ونسبه الشوكاني للجمهور. ونقل الشوكاني عن ابن بَرهان إنه قال في الوجيز يجب ترك العمل بالحديث على فرض وقوعه. ومن الغريب أن في المسودة عن ابن برهان أنه صرح بالرجوع للحديث إذا اعتبر انقضاء العصر. وأما الأسنوي في نهاية السول فقال: إن لم يكن الجمع بينهما ممكنا وكانا ظنيين تساقطا وان كانا قطعيين أو أحدهما قطعي والآخر ظني فلا تعارض. وينظر تفصيل المسألة في: الأحكام للآمدي ٢٠٧/١ والمحصول ٣٠١/١/٢ والمعتمد ٥١٩/٢ والمسودة ٣٢٤ وارشاد الفحول ٨٧ والمستصفى ٢٢٩ ونهاية السول ٣١٦/٢.

(٢) في المخطوطة (المذهب) وفي عبارة ابن برهان عند الشوكاني ص ٨٧ المذاهب.

على غير هذا الوجه. فإن المفرد من المجتهدين لم تثبت عصمته، وأهل الاجماع معصوم[١] في نفسه.

وعمدتهم: إن الاجماع إذا بقي حجة فلا يخلو إما أن يكون حجة على من يذكر الحديث أو لا يكون حجة عليه، فإن كان حجةً عليه فكيف يجوز أن يخالف قول رسول الله ﷺ مع العلم، وإن لم يكن حجةً عليه فالاجماع لا يتبعض في نفسه[٢].

قلنا: لا، بل الاجماع حجةٌ عليه لما قدمناه في كونه قطعياً.

والأشبه بالحق في هذه المسألة أن يقال: فرض ذلك مستحيل[٣]، فإن الله تعالى يعصم أهل الاجماع عن نسيان حديث في الحادثة فلولا ذلك خرج الاجماع عن كونه قطعيا.

المسألة الثامنة عشرة

يجوز انعقاد الاجماع على القياس خلافا لبعض المعتزلة[٤].

---

(١) هكذا في المخطوطة والواجب أن يكون الخبر بالجمع ليوافق المبتدأ.

(٢) أي لا يكون حجة في حق البعض دون البعض الآخر.

(٣) أي استحالة وجود حديث يخالف الاجماع من كل وجه وعلى فرض وجوده (وهو فرض مستحيل) يرد الحديث.

(٤) لم أجد في الكتب التي اطلعت عليها من نسبه للمعتزلة غير ابن بَرهان. وقد صرح بجوازه أبو الحسين في المعتمد ولم ينقل عن أصحابه خلافه. ونسبه الشيرازي في اللمع والرازي في المحصول والغزالي في المستصفى لابن جرير الطبري. وحرر الغزالي مذهبه بقوله: (لا يتصور الاتفاق على ظن ولو تصور لكان حجة). ونسبه الشيرازي لداود الظاهري ونسبه الآمدي للشيعة ونسبه أبو الحسين لبعض أهل الظاهر.

وأما داود الظاهري فإنه لا يقول بحجية القياس أصلا. واختار الغزالي وأبو اسحاق الشيرازي وأبو الحسين البصري أن إنعقاده متصور وأنه حجة. واختلفت =

وعمدتنا: إن القياس دليل من أدلة الشرع وطريق إلى معرفة الحكم فجاز انعقاد الاجماع عليه اعتبارا بالأدلة كلها..

وعمدة الخصم: إن القياس إنما يفضي إلى الحكم بطريق نظري ظني. ويستحيل اجماع عدد التواتر على قياس واحد ظني حتى ينتفي عنه شوائب الاحتمال وترتفع موارد[1] الرجم والخيال، فإن فرض ذلك ممتنع، ولأن القياس يكون ظنياً ولا أثر للاجماع في الحكم[2].

وقد أجاب بعض أصحابنا عن ذلك فقال: يجوز أن يجتمع عدد التواتر على أمر ظني كاجتماع أصحاب الشافعي رضي الله عنه وأبي حنيفة على أمور ظنية. وكذا أجمع[3] المبتدعة وطوائف الكفرة على أمور مزخرفة وأقيسة محرفة فلم يفد إجماع عدد التواتر على أمر ظني.

عبارة الحنابلة فقيل ليس حجة وقيل هو إجماع تحرم مخالفته على ما في المسودة. ونقل في المعتمد وفي المسودة وفي المحصول عن الحاكم صاحب المختصر من الحنفية أنه يجوز مخالفة الاجماع المنعقد عن اجتهاد. وذكر الرازي والشوكاني مذاهب أخرى فمنها التفريق بين القياس الجلي والخفي. ومنهم من سلم الإمكان ومنع الوقوع ونقل الشوكاني عن السمرقندي في الميزان أنه يجوز الاجماع عن إمارة ولا يجوز عن دلالة.

وينظر تفصيل الأقوال في المسألة: في المعتمد ٤٩٥/٢، ٥٢٤ والأحكام ١٩٥/١ ونهاية السول ٣١٣/٢ واللمع ٤٨، وشرح تنقيح الفصول ٣٣٩ والمسودة ٣٢٨، ٣٣٠ والمستصفى ٢٢٢. وروضة الناظر ١٥٣، وارشاد الفحول ٧٩، والمحصول ٢٦٨/١/٢، ٢٩٩. والبرهان ٧١٨/١.

(١) في المخطوطة (مواد).

(٢) ولعل أبرز أدلة أهل الظاهر أن القياس مختلف في حجيته فكيف يتصور الاجماع عليه وأجيب عنه أن الخلاف في حجية القياس حدث بعد عصر الصحابة.

(٣) في المخطوطة (أجمعوا) وهي لغة ضعيفة جداً.

وقد أجبنا عن مثل هذا الكلام في المسألة السابقة[1] وبينا أن هذا اتفاق على نوع من النظر مشوب بالتقليد، وليس الخلاف في ذلك وإنما الخلاف في أهل الاجتهاد الذين أنف كل واحد منهم من الانقياد لغيره وسعى في إظهار الحق بنفسه. وبينا أن نظر المبتدعة ما اتفق عليه عدد التواتر. ولكنهم أظهروا ذلك محبة للرئاسة وطلبا للاتباع والله أعلم.

فالجواب الصحيح: إنه لا يبعد أن يتفق عدد التواتر على إحدى الروايتين في أظهر المعنيين، ونحن نرى أصحاب رسول الله ﷺ اتفقوا على مذاهب وخالفهم عبدالله بن عباس، فلو قدرنا رجوعه إليهم لم يكن ذلك مستحيلاً.

ولأن الاجماع: يجوز أن ينعقد على خبر الواحد وعدالة الراوي ثابتة بالاجتهاد فإذا لم يبعد الاتفاق على تعديله وان كان ظنياً فكذا لم يبعد الاتفاق على القياس[2].

---

(١) يعني بالمسألة السابقة المسألة الأولى من كتاب الاجماع التي ذكر فيها شبه النظام وليس المسألة السابقة لهذه المسألة مباشرة.

(٢) استدل كثير من الأصوليين على حجيته بوقوعه فعلاً مثل الاجماع على إمامة أبي بكر لقول الصحابة «رضيه رسول الله لأمر ديننا ألا نرضاه لأمر دنيانا» وأجمعوا على قتال مانعي الزكاة لقول أبي بكر رضي الله عنه: «والله لا أفرق بين ما جمع الله» وأجمعوا على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه، وعلى إراقة الشيرج إذا ماتت فيه الفأرة قياسا على السمن وعلى جعل حد الخمر ثمانين لقول علي: «إذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون». وغير ذلك.

واذا ثبت وقوعه لزم أن يكون حجة..

المسألة التاسعة عشرة

إجماع أهل المدينة ليس بحجة قطعية[1]،

(١) ينقل معظم الأصوليين عن الامام مالك أنه يقول بحجية اجماع أهل المدينة مطلقاً. ولكن أتباع مالك لما رأوا انفراد الامام بهذا القول أخذوا يحملون قوله على محامل ذكر الغزالي في المستصفى أنه استقصاها في كتابه تهذيب الأصول ومنها:

١ - انه حجة فيما طريقه النقل كما نقله القرافي في شرح التنقيح وابن تيمية في المسودة عن ابن نصر في مقدمته وعن عبد الوهاب. ونقل عن عبد الوهاب أن ما ليس طريقه النقل مختلف فيه فقيل إنه اجماع لا تحرم مخالفته وقيل: إنه مرجح. وقيل إنه ليس حجة ولا مرجحا. ونقل هذا التأويل الشيرازي في اللمع عن الأبهري ومثل له: بمقدار الصاع وكيفية الأذان والاقامة، ونقله الشوكاني عن الباجي.

٢ - اجماعهم حجة في عمل عملوه لا في نقل نقلوه على ما ذكر القرافي.

٣ - نقلهم أرجح من نقل غيرهم.

٤ - قال الامام مالك يحصل الاجماع بقول الفقهاء السبعة على ما في المنخول للغزالي.

٥ - اجماعهم حجة في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم.

ونقل في المسودة عن نفر من الأئمة أنهم كانوا يحتجون بعمل أهل المدينة ومنه قول الشافعي ليونس بن عبد الأعلى: «إذا وجدت متقدمي أهل المدينة على شيء فلا يدخل قلبك شك أنه الحق». ونقل عن زيد أنه قال: «إذا رأيت أهل المدينة أجمعوا على شيء فاعلم أنه سنة».

وعليه أقول وبالله التوفيق ينبغي حمل قول الامام مالك على عصره ومن قبلهم لما قاله إمام الحرمين: «والظن بمالك رحمه الله لعلو درجته أن لا يقول بما نقل عنه». ولما رواه عبد الرزاق في مصنفه، قال مالك لابن شهاب الزهري: قدمت المدينة حتى إذا أصبحت وعاء من أوعية العلم تركتها فقال ابن شهاب: كنت أسكن المدينة والناس ناس فلما تغير الناس تركتهم. وقال إمام الحرمين: «لو اطلع مطلع على ما يجري بين لابتيها من المخازي لقضى العجب». وقد فصل القول في تأويلات أتباع مالك الشوكاني في الارشاد وانظر تفصيل ذلك في التوضيح ٣٣٨/٢ والمعتمد ٤٩٢/٢ والأحكام =

خلافاً لمالك[1].

وعمدتنا: إن حد الاجماع «اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة». والاتفاق لم يحصل لوجود مخالفة أهل الأمصار، وأقوالهم حجة في الدين، ولهذا يجوز تقليدهم في أحكام الحوادث.

ولأن المدينة كغيرها من البلاد بل مكة أشرف منها لأنها مثابة للناس وأمنا فاذا لم يجعل إجماع أهل مكة حجة فكذا إجماع أهل المدينة.

ولأن هذا المذهب يفضي إلى شناعة، وهي أن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه حين كان بالمدينة كان قوله حجة، فلما خرج إلى الكوفة خرج قوله عن أن يكون حجة معتبرة في الأحكام، وكذا عبد الله بن مسعود وأكابر الصحابة. وهذا لا يرتضيه محصل.

وعمدة الخصم: إن رسول الله ﷺ مدح المدينة وقال: «إنها

١٨٠/١ ونهاية السول ٢٨٩/٢ واللمع ٥٠ وشرح تنقيح الفصول ٣٣٤ والمسودة ٣٣١ وارشاد الفحول ٨٢ والمستصفى ٢١٤ وروضة الناظر ١٤٤، والبرهان ٧٢٠/١ والمحصول ٢٢٨/١/٢ والمنخول ٣١٤.

(١) هو مالك بن أنس بن مالك الأصبحي إمام دار الهجرة يكنّى بأبي عبد الله. سمع من ربيعة والزهري وسعيد بن المسيب وعروة وأبي سلمة وعبد الرحمن بن هرمز.

وهو أحد القراء عن نافع بن أبي نعيم. ضرب سبعين سوطا لإفتائه بعدم لزوم الطلاق من المكره والخلعت فيها كتفه. تتلمذ على ما يقارب الألف كما قال القاضي عياض. له الموطأ في الحديث. له ترجمة في وفيات الأعيان ٢٨٤/٣. طبقات الفقهاء ٦٧ الديباج المذهب ٦٢/١ شذرات الذهب ٢٨٩/١. صفوة الصفوة ١٧٧/٢. طبقات الحفاظ ٨٩ طبقات القراء ٣٥/١. تهذيب الأسماء ٧٥/٢. طبقات المفسرين ٢٩٣/٢. الفتح المبين ١٢٢/١. تذكرة الحفاظ ٢٠٧/١. الخلاصة للخزرجي ٣٦٦.

تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد[1] » وليس هذا موجوداً في غيرها من البلاد[2].

ولأن أهل المدينة أقوى اجتهاداً من غيرهم لأنهم شاهدوا أحوال رسول الله ﷺ، وعرفوا الوحي والتنزيل وهم أقرب إلى رسول الله ﷺ من أهل الآفاق.

قلنا: هذا لا حجة فيه.

أما قولهم: إن رسول الله ﷺ مدح أهل المدينة فإن هذا لا يدل على أن إجماع أهلها حجة.

وقولهم: إن أهل المدينة هم أقوى اجتهاداً قول باطل. فإن قوة الاجتهاد لا تكتسب بالأماكن. فإن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وعبد الله بن سعود رضي الله عنه كانا بالكوفة فكانا أعلم أهل زمانها فعرفنا أن قوة الاجتهاد ليست مأخوذةً من المكان، وانما تكتسب من العلم بأدواته.

---

(١) جزء من حديث رواه البخاري في مواضع من كتابه وعن جمع من الصحابة منهم جابر وزيد بن ثابت وأبي هريرة بألفاظ متفاوتة ومنه قوله ﷺ فيمن رجع من غزوة أحد: «إنها تنفي الرجال كما تنفي النار خبث الحديد». ومنه ما ورد في قصة الأعرابي الذي بايع الرسول ﷺ فمرض فطلب الاقالة من الرسول ثلاثة فرفض فترك المدينة فقال عليه السلام: «إنما المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها» كما أخرج الحديث أحمد والترمذي انظر الكنز ٢٣٣/١٢. ومسلم ١٠٠٦/٢ وفتح الباري ٨٧/٤، ٢٠٠/١٣، ٣٠٣/١٣.

(٢) أجاب الرازي في المحصول عن الاعتراضات الواردة على الحديث. وقال: إن مذهب الإمام مالك هو مذهب الجمهور وليس بمستبعد. ولكن الشافعي في كتابه إختلاف الحديث قال: «ما سمعت أحدا ذكر قوله إلا عابه وان ذلك عندي معيب».

المسألة العشرون

إذا أفتى الصحابي في مسألة وعلم الباقون بذلك وسكتوا دلَّ ذلك على أن ما أفتى به الصحابي سائغ في الشرع[1] خلافاً لبعض المتكلمين.

---

(١) هذه المسألة والتي بعدها يعنون لها معظم الأصوليين بالاجماع السكوتي. ولم أجد من ترجم لهذه المسألة بما ترجم لها المصنف، وترجمته استقاها من كلام إمام الحرمين في البرهان حيث قال: «فسكوتهم محمول على تسويغ ذلك القول».

لم يذكر المصنف خلافاً في هذه المسألة والتي بعدها إلا عن المتكلمين ولكن الشوكاني ذكر في المسألة اثني عشر قولاً. وأهمها:-

١ - ليس اجماعا ولا حجةً وقال به داود الظاهري وابنه وأبو عبد الله البصري ونقله عن الشافعي في الجديد الباقلاني وامام الحرمين والغزالي وفخر الدين الرازي وغيرهم واختاروه. واشتهر عن الشافعي قوله في ذلك «لا ينسب لساكتٍ قول».

٢ - اجماع وحجة وارتضاه ابن بَرهان في المسألة التالية. ونقله الشوكاني عن بعض الشافعية، ونقله إمام الحرمين عن الاستاذ أبي اسحاق وأصحاب أبي حنيفة.

٣ - حجة وليس إجماعا. وبه قال أبو هاشم والصيرفي ونسبه للشافعي ونقله في المسودة عن ابن بَرهان. واختار الآمدي أنه إجماع ظني.

٤ - إجماع بشرط انقراض العصر وبه قال أبو علي الجبائي وأحمد بن حنبل وبعض أصحاب الشافعي وارتضاه الشيرازي في اللمع.

٥ - إجماع إن لم يكن من حاكم وان كان من حاكم فليس إجماعاً ولا حجة لأن الحاكم لا ينكر عليه وبه قال أبو علي بن أبي هريرة من الشافعية.

٦ - خص بعضهم كونه إجماعا بعصر الصحابة لأنه لا يليق بهم عدم الانكار. بخلاف من بعدهم.

٧ - حجة قبل استقرار المذاهب وبعد استقرارها ليس حجة لأنه لا يكون السكوت دليلاً على الموافقة بل قد يكون مقلداً.

٨ - إن كان من صاحب السلطة فليس حجة ولا إجماعاً وإن كان من غيره كان حجةً. وبعد استعراض الأقوال وأدلتها فإنني أرى أن الحق الذي لا محيص =

وعمدتنا: إن الاجماع معصوم من الخطأ، ولو أن ما أفتى به خارج عن وضع الشرع لما أقروه[1] عليه لعلمنا أنهم أشد[2] حرصاً على تشييد أحكام أركان الدين والاتفاق على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلما أجمعوا على ذلك علم أنه منتسب إلى أوضاع الشرع.

وعمدة الخصم: إن السكوت محتمل، فيجوز أن يكون سكوتهم خشية وتقية ويجوز أن يكون ذلك استهانة بالنظر في الواقعة. وقد روى عبد الله بن عباس أنه لما أظهر الخلاف في مسألة العول قيل له: هلا قلت ذلك في زمن عمر؟ فقال: «هبته وكان امرءا مهيباً»[3].

عنه أنه ليس إجماعا إلا إذا قامت قرائن تدل على أن السكوت عن رضى في قوة التصريح وأفضل كلمة نقولها: إن الاجماع حجة قاطعة والاحتمالات في أن السكوت قد يكون عن غير رضى لا مجال للتخلص منها ولا يمكن القطع مع وجود الاحتمال. وأما كونه حجة فهو محل نظر لأن كثيراً من الحجج ظنية. فمتى غلب على الظن أن السكوت عن رضى كان حجة ومتى ضعف الظن ضعف الاحتجاج به. والعوارض التي ذكرها الغزالي والآمدي وابن قدامة وغيرهم التي لأجلها يمكن أن يكون السكوت عن غير رضى متصورة في عهد الصحابة . وأما في عصورنا هذه فلا تحتاج إلى برهان.

وليس يصح في الافهام شيء إذا احتاج النهار إلى دليل.

علماً بأن بعض الأصوليين ذكر لهذه المسألة ضوابطاً وشروطا ومن ذلك:-

١ - ان تكون في حكم تكليفي مع عدم التصريح بالمخالفة أو الموافقة.

٢ - أن يكون صاحب القول مجتهداً وأن لا يستقر الخلاف فيها.

وينظر تفصيل المسألة في المحصول ٢/١/٢١٥ والبرهان ١/٦٩٨ والأحكام للآمدي ١/١٨٦ واللمع ٤٩ وشرح تنقيح الفصول ٣٣٠ والمسودة ٣١٥ وارشاد الفحول ٨٤ والمستصفى ٢١٩ وروضة الناظر ١٥١ والمعتمد ٢/٥٣١ ونهاية السول ٢/٣٠٦.

(١) في المخطوطة (أقرروه).

(٢) سقط من المخطوطة (أشد).

(٣) نقل الأثر ابن حزم في المحلى ٩/٢٦٢ وصححه وقال به. والأثر طويل في نقاش =

قلنا: هذا غير صحيح، فإن سكوتهم مع العلم بالخطأ يخرج الاجماع عن أن يكون معصوماً وذلك يقتضي هدم قاعدة الدين[١].

وأما السكوت على طريق الاستهانة فغير لائق[٢] بأصحاب رسول الله ﷺ لما عُلم من تعصبهم لأمر الله تعالى فإن تجويز ذلك عليهم يورث فسقا، وعدالتهم مقطوع بها بشهادة الله تعالى ورسوله.

المسألة الحادية والعشرون

إذا أفتى بعض الصحابة في مسألة وعلم باقي الصحابة بذلك وسكتوا عليه كان ذلك إجماعاً وان لم يصرحوا به خلافاً لبعض المتكلمين[٣].

وعمدة الخصم: إن السكوت محتمل، والطريق الذي به يفضي إلى العلم بالضمائر هو النطق وقد عدم وانسد الطريق المفضي إلى العلم بالضمائر بالاتفاق.

قلنا: هذا بعيد، فإن العلم يحصل بقرائن الأحوال كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل ونشطة الثمل، فيجوز أن يعلم رضاهم وان

= بين ابن عباس وزفر بن أوس وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود. وفيه قال زفر لابن عباس: ما منعك يا ابن عباس أن تشير عليه (أي على عمر بن الخطاب) بهذا الرأي فقال ابن عباس «هبته» وأخرج الأثر البيهقي في سننه ٢٥٣/٦ وينظر الكنز حديث رقم ٣٠٤٨٩.

(١) ليس كل سكوت يؤدي إلى هدم قاعدة الدين. فقد يكون السكوت لأن القول له مستند ولا يوافقه لأن أدلة غيره أقوى. أو لأنه لم ينظر في المسألة وليس له فيها رأي. وغير ذلك من الاحتمالات التي لا تؤدي إلى التنقيص من الساكتين.

(٢) (لائق) إضافة من المحقق.

(٣) الكلام على هذه المسألة تقدم في المسألة السابقة لأن معظم الأصوليين جعلوها مسألة واحدة.

كانوا ساكتين بقرائن الأحوال والتعبير[1] عن قرائن الأحوال ممتنع.

المسألة الثانية والعشرون

إذا انتشر[2] القول في الصحابة رضي الله عنهم وشاع ولم يعلم اتفاقهم عليه، ولكنهم لم ينقل عنهم في ذلك خلاف لم يكن ذلك إجماعاً عندنا خلافاً لأصحاب أبي حنيفة.

وعمدتنا: إن حد الاجماع «اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة». والاتفاق لم يوجد، وذلك أن الاتفاق فرع العلم، والعلم

---

(١) في المخطوطة: (والتغيير).

(٢) لم أجد من فرض هذه المسألة على هذه الصورة، فجميع كتب الأصول فرضتها في حالة عدم انتشار القول «والا كانت نفس المسألة السابقة». واشار محقق المعتمد أنه ورد في النسخة «ل» خلافاً للنسخ الأربعة الباقية «إذا انتشر» وهذا ليس تصحيفاً حيث أن المصنف استمر على موافقة ما قاله. ولعل له قصدا لم أدركه. وجعل بعض الأصوليين منهم الرازي وأبو الحسين للمسألة صورتين:-

الأولى: فيما تعم به البلوى ومثل لها القرافي بطين المطر ودم البراغيث والقصد في نقض الطهارة. وقال أبو الحسين والرازي: إنه حجة.

الثانية: ما لا تعم به البلوى. وقالا: إنه ليس حجة.

والجمهور على أنه ليس حجةً مطلقا، ونقله الشيرازي في اللمع عن الشافعي في الجديد وصححه، ونقل عنه في القديم أنه كان يقول بحجيته. وذكر تفصيلا عن أصحاب أبي حنيفة وهو إذا خالف القياس فهو توقيف يقدم على القياس وإلا فلا ونقل عن الصيرفي أنه إذا كان معه قياس ضعيف كان قوله مع القياس الضعيف أولى من القياس القوي وخطأ الشيرازي قوله هذا. ونقل في المسودة أنه قال بقول الصيرفي القاضي حسين في تعليقه.. وينظر تفصيل المسألة في: اللمع ٥٢ ونهاية السول ٣٠٧/٢ والأحكام ١٨٨/١ وشرح تنقيح الفصول ٣٣٨ والمسودة: ٣٣٥، والمعتمد ٥٣٩/٢.

فرع على اتصال الواقعة بهم، والاتصال غير معلوم.

ولأنه يجوز أن يكون سكوتهم إن كان مفروضاً ترك الافتيات على المفتي لأنه أفتى بجائز في الشرع، ولعلهم خالفوا ولكن لم[1] ينقل الخلاف أو نقل واندرس. وحق الاجماع أن يكون قطعياً فلا قطع مع الاحتمال[2].

وعمدة الخصم: إن القول إذا شاع وانتشر وذاع فلو لم يكن الاجماع منعقداً عليه لنقل الخلاف في ذلك فإن همم الناس متفاوتة وآراؤهم مختلفة، فلو كان هناك خلاف لنقل. فقد قدمنا الجواب عن ذلك وبينا أن للنقل موانع والهمم متوفرة على نقل الفتاوى في أفراد المسائل فلم ينعقد الاجماع.

المسألة الثالثة والعشرون

إذا انعقد الاجماع وكان دليله مجهولاً عند أهل العصر الثاني ووجدنا خبراً واحداً فهل يجوز أن يكون ذلك الخبر مستنداً أم لا؟

نقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال: لا بد أن يَكون ذلك الخبر مستنداً للاجماع[3] وخالفه الأصوليون في ذلك.

---

(١) (لم) زيادة من المحقق لضرورتها.

(٢) قوله: «لا قطع مع الاحتمال» هنا. كان ينبغي أن يقولها أيضا في المسألة السابقة لأن عدم القطع أيضا موجود في المسألة السابقة وان كان هنا أظهر.

(٣) ونقله عن الشافعي ابن بَرهان في الأوسط على ما ذكره الأسنوي في نهاية السول ٢/٣١٤ ونسب الأسنوي هذا القول إلى أبي عبد الله البصري كما نسبه لأبي عبد الله الرازي في المحصول ثم قال والحق أنه غير واجب.

ولم يحرر المصنف محل النزاع وحرره غيره وهو في خبر الآحاد فقط أما الخبر المتواتر فلا خلاف في استناده إليه على ما نقله الأسنوي في نهاية السول عن القاضي =

وعمدتهم: إن الاجماع لا يصرح بالاسناد إلى الدليل بل يجوز أن يكون مستنداً إلى غيره، ولو فرض ذلك لم يكن فيه استحالة، وكل ما لو قدر وجوده لم يعرض منه محال فهو ممكن.

وعمدة الخصم: إنه لو كان الاجماع مستنداً إلى ما سواه لنقل، فلما لم ينقل إلاَّ هذا الحديث دل على أنه المستند. ولأنه لو كان هناك نص من كتاب الله تعالى لوجب إسناد الاجماع إليه.

قلنا: هذا لا حجة فيه، لأن قولهم لو كان هناك مستند لنقل دعوى لا برهان عليها، فإنه يحتمل أنهم استغنوا عن النقل بانعقاد الاجماع أو لعلهم نقلوه ثم اندرس، وأما النص فمقطوع به، ولهذا أوجب إسناد الاجماع إليه.

ولأن النص من كتاب الله تعالى لا يجوز أن يكون معدوماً حالة الاجماع بخلاف الخبر الواحد فإنه يجوز أن يكون معدوماً أو موضوعا فافترق البابان.

المسألة الرابعة والعشرون

ذهبت طائفة من الأصوليين إلى أن الاجماع لم يكن حجة في الأديان السابقة وهو من خصائص ديننا..

عبد الوهاب المالكي في ملخصه حيث قال: «إذا كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده إليه وان كان من الآحاد فإن علم أن الاجماع لأجله فلا خلاف وإن لم يعلم نذكر فيه ثلاثة مذاهب»، وصحح الأسنوي الاستناد إليه. وقد فصل أبو الحسين في المعتمد القول أيضا واختار أنه مستند إذا كان الخبر متواتراً أو نصا لا يحتاج إلى استدلال طويل وفيما عدا ذلك يجوز ولا يجب. وانظر المعتمد ٥٢٢/٢ والمحصول ٢٧٤/١/٢.

واحتجوا في ذلك بقوله ﷺ: «أمتي لا تجتمع على ضلالة» وهذا يدل[1] على أن الأمم السابقة لم يثبت لها هذه الخصوصية.

والحق عندنا[2] أن هذا غير معلوم من جهة العقل لأنه يجوز أن يكون إجماع المتقدمين حجة، وإنما المرجع في ذلك التاريخ والنقل الصحيح، فإن ثبت بطريق قطعي قبل وصِيرَ إليه الحديث الذي ذكروه، وقد بينا أنه ليس من مآخذ الاجماع وبينا فساد التعلق به[3] فأغنى عن الإعادة. وبالله التوفيق.

---

(١) أي بمفهوم المخالفة.

(٢) وذهب إمام الحرمين ونقله عن القاضي أبي بكر الباقلاني واختاره الآمدي أنه لم يدل على نفيه وإثباته عقل ولا نقل فالحكم بالاثبات والنفي متعذر فلا وجه إلا التوقف، إلا أن إمام الحرمين استثنى فيما إذا كان الاجماع قد قطع به أهله فيكون حجة. وجزم أبو اسحاق الشيرازي في اللمع أن إجماع الأمم السابقة ليس حجة، ونقل عن الاستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني أنه حجة وأبطله بقوله: إن دليل حجية إجماع هذه الأمة الشرع ولم يرد الشرع ببيان حجية إجماع الأمم السابقة وقطع بعدم الحجية ابن تيمية في المسودة.

وينظر تفصيل المسألة في البرهان ٧١٨/١ والأحكام للآمدي ٢٠٩/١ واللمع ٥٠ والمسودة ٣٢٠ وشرح تنقيح الفصول: ٣٢٣.

(٣) أي أن قوله ﷺ: «أمتي لا تجتمع على ضلالة» ليس من أدلة إثبات الاجماع المرضية عند المصنف وقد تقدم كلام المصنف عليه في المسألة الثانية من مسائل الاجماع وهي التي تبحث في إثبات حجته.

كتاب الأخبار

المسألة الأولى

الخبر ينقسم إلى الصدق والكذب فالصدق هو: «الخبر المتعلق بالمخبر على ما هو عليه».

وقال الجاحظ:[1] الخبر ينقسم إلى ثلاثة أقسام: صدق وكذب وإلى ما ليس بصدقٍ ولا كذب، فالخبر الذي يوصف بأنه صدق[2] هو: «أن يخبر المرء بشيء على ما هو عليه وهو عالم به» كقوله: زيد في الدار، وهو يعلم أن زيداً في الدار.

---

(١) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني أبو عثمان. لقب بالجاحظ لجحوظ عينيه. كان قبيح الخلقة ولد وعاش في البصرة. كان أديباً ذكياً. درس مؤلفات الفلاسفة اليونانيين المترجمة للعربية وتأثر بها والتزم الاعتزال وله طائفة تسمى بإسمه تميزت بآراء منها: إن العبد لا يخلد في النار، والله لا يُدخل أحداً النار بل هي تجذب أهلها. والخلق صنفان: عالم بالتوحيد وجاهل به والجاهل معذور والعالم محجوج. ويقول باستحالة العدم على الجوهر، والأعراض هي التي تتبدل. ويقول: المعارف ضرورية وليس شيء منها من أفعال العباد المكتسبة. أصيب بالشلل النصفي في آخر حياته. له عدة مؤلفات منها: البيان والتبيين، المحاسن والأضداد. الذي نشره المستشرق فلوتن في ليدن سنة ١٣١٥هـ. والبخلاء. وسلوة الخريف في المناظرة بين الربيع والخريف، والحيوان، والتاج. توفي سنة ٢٥٥هـ. انظر القاموس الاسلامي لأحمد عطية طبع النهضة المصرية سنة ١٣٨٣ والميزان ٢٤٧/٣، ومعجم الأدباء ٥٦/٦ وفيات الأعيان ٣٧٠/٣، اللباب ٢٠٢/١ نزهة الألبّاء ١٩٢.

والكذب هو: «الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو عليه مع العلم بذلك، كقول القائل:إن زيداً في الدار، وليس في الدار وهو يعلم بذلك.

وأما ما ليس بصدق ولا كذب[1] هو: أن يخبر أن زيداً في الدار وليس في الدار وهو يظن أنه في الدار.

وعمدتنا: إن الخبر لا يخلو إما أن يكون متعلقاً بالمخبر على ما هو عليه أولا يكون متعلقا بالمخبر على ما هو عليه، فالأول الصدق والثاني الكذب، وليس يعقل بين القسمين قسم ثالث كما لا يعقل بين النفي والاثبات والوجود والعدم قسم ثالث. فمن ادعى أنه يوجد قسم ثالث فقد ادعى محالا.[2]

---

(١) في الموضعين: (وهو).

(٢) لا يوجد محال في ادعاء قسم ثالث ولا يمنع منه العقل ولا الشرع. وعليه فإن تقسيم الجاحظ له وجاهته. فإذا أخبر إنسان عن وجود شيء وهو يعتقد وجوده مع أنه في الواقع غير موجود لا نستطيع أن نقول له كذبتَ أو صدقت. وعليه هذا قسم ثالث يحتاج إلى إسم. والمصنف أنصف إذ ختم المسألة بقوله: «والذي ذكره الجاحظ لا يخالف أصلا في الدين ولا وجه له ظاهر في الصحة.» ومع هذا أقول: لا وجه له ظاهر في البطلان. ولم يجرأ أبو الحسين البصري على إبطال مذهب الجاحظ وإن كان لا يرتضيه، ونقل عن عبدالجبار بن أحمد أنه حكم بفساده. وذهب الرازي والآمدي وغيرهما إلى أن الخلاف لفظي لأنه يتوقف على حقيقة الصدق والكذب فهل الصدق: ما طابق الواقع أو ما طابق الاعتقاد أو ما طابق الواقع والاعتقاد معا؟. وقد وردت بعض الآثار تدل على هذه الاطلاقات ومن ذلك قوله تعالى:﴿أفترى على الله كذباً أم به جِنّةٌ﴾. فجعل المشركون خبر الرسول بنبوته إما كذبا أو أنه مجنون فهذا دليل من قال بوجوب قسم ثالث. واحتج من لم يقل بالقسم الثالث بقوله تعالى:﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة.﴾ مع أنهم كانوا يعتقدون ذلك. فالعبرة بمطابقة الواقع فقط.

وعمدة الخصم: إن الصدق «ما حسن المدح عليه» والكذب: «ما حسن الذم عليه». ومن قال: إن زيداً في الدار وليس في الدار وهو يظن أنه في الدار لم يحسن مدحه ولم يستحق ذلك، لأنه لم يأتِ بالصدق، ولم يحسن ذمه لأنه لم يقصد الكذب فدل على أن هذا الخبر ليس بصدق ولا كذب.

قلنا: هذا باطل، فإن من يعرف الخبر لا يعرفه من جهة الذم والمدح، فإن المدح والذم فرع على وجود الخبر، والخبر أصل لأن المدح والذم لا يستحق بطريق معقول، وإنما يثبت من جهة الشرع، فلو ورد الشرع بذم من يصدق ومدح من يكذب في خبر لم يكن ذلك مستحيلا، فلم يعلم حقيقة الخبر من جهة الأحكام الشرعية.

قال: إذا جاز أن يفرض بين العلم والجهل حالة ليست علما ولا جهلا جاز أن يفرض بين الصدق والكذب خبراً ليس بصدق ولا كذب.

وبيانه: إن من اعتقد الشيء أو المعلوم على ما هو عليه من غير ضرورة ولا نظر كان عالماً، ومن اعتقده على خلاف ما هو عليه كان جاهلاً. ومن اعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه تخمينا ولم يستند ذلك الاعتقاد إلى ضرورة أو نظر كاعتقاد العامي حدث العالم فهذا الاعتقاد لا يسمى عِلماً لأنه ما استند إلى ضرورة ولا نظر ولا يسمى

ولم ينسب أحد من الأصوليين الذين اطلعت على كتبهم القول بالواسطة لغير الجاحظ إلا الشوكاني فإنه أشار إلى أنه تابع في ذلك شيخه النظام المعتزلي. وانظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي ٢١٦/١ وارشاد الفحول ٤٤ والمعتمد ٥٤٤/٢ والمسودة ٢٣٢ ونهاية السول ٢١٤/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٤٧. والمحصول ٣١٨/١/٢.

جهلاً لأنه ليس كاعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه.

قلنا: هذا فاسد،[1] فإن قول القائل: إذا انقسم الشيء الفلاني إلىاقسامعدة وجب أن ينقسم الشيء الآخر كذلك كان تحكماً محضا لا دليل عليه، فإن الحقائق مختلفة في أقسامها، فلو جاز لقائل أن يقول: إذا انقسم الإعتقاد إلى علم وجهل وما ليس علما ولا جهلاً جاز أن ينقسم النفي والاثبات فيقول: إن من الأشياء ما ليس بمنفي ولا ثابت. وجاز أن يقال: إن العدد ينقسم إلى زوج وفرد وما ليس بزوج ولا فرد ويفضي ذلك إلى فتح باب الجهالات.

الثاني: إن الاعتقاد إنما ينقسم إلى ثلاثة أقسام لأنا نعلم أن العلم هو الذي ينقسم إلى الضرورة والنظر، والاعتقاد تارة يكون مستنداً إلى دليل وتارة يقع موافقاً الحق ابتداء. فقد علمت الأقسام هناك وعقلت فسمينا بعضها علماً وبعضها جهلاً وبعضها ليس بعلم ولا جهل بخلاف ما تنازعنا فيه، فإن الخبر لا يخلو إما أن يكون متعلقاً بالمخبر على ما هو عليه أو يكون متعلقا على خلاف ما هو عليه وليس يعقل بينهما قسم ثالث.

قال: بل القسم المعقول، وذلك أن من أخبر عن شيء وهو عالم بما أخبر به وكان خبره متعلقا بالشيء على ما هو عليه كان خبره صدقاً، ومن أخبر عن شيء وهو جاهل بما أخبر به[2] وكان خبره

(١) حكمه بالفساد على دليل الجاحظ اعتماداً على اختلاف الحقائق في أقسام بعض الأشياء غير سليم لأن بعض الأشياء حقائق أقسامها متساوية. وكان بإمكانه الطعن في خصوص هذا القياس ببيان الفارق أو بواحد من القوادح الأخرى.

(٢) سقطت الواو من المخطوطة.

متعلقاً بالشيء على خلاف ما هو عليه كان خبره كذبا. ومن ظن الصدق فأخبرنا على اعتقاده وبان أن الأمر على خلاف ما هو عليه فليس بصادق ولا كاذب. فإذا جاز أن يكون القصد داخلا في أصل الخبر حتى قيل: إن كلام النائم والطائر [١] ليس بخبر، جاز أن يجعل للصدق أثرا في تغيير صفة الخبر.

فإن قلتم: فهلا سمي هذا القسم بإسم كما سمي الصدق صدقا والكذب كذباً.

قيل لكم: [٢] التسمية لا تشعر بعدم الحقيقة، ولعل واضع اللغة لم يتفطن لهذه الدقيقة وحقائق الأشياء لا تعرف من الأسامي، بل من حق الحقائق أن تكون سابقةً على وضع اللغات. والذي ذكره الجاحظ لا يخالف أصلاً في الدين ولا وجه له ظاهر في الصحة.

المسألة الثانية [٣]

اختلف العلماء في حد الخبر.

فقالت طائفة: «الخبر ما دخله الصدق والكذب [٤]. »

---

(١) هكذا في المخطوطة وفي المستصفى المغلوب.

(٢) في المخطوطة (لهم).

(٣) لا بد قبل تعريف الخبر من تصور حقيقته حيث أن بعضهم يجعله حقيقةً في القول المخصوص مجازاً في كلام النفس والاشارة. وبعض الأشاعرة تطلقه على المعنى القائم بالنفس حقيقة والعبارة دليل عليه. وبعض الحنابلة يطلقونه على اللفظ والمعنى جميعاً. وهذه المسألة لها جذور في علم الكلام.

(٤) نسب الآمدي هذا القول للجبائيين وأبي عبدالله البصري وعبدالجبار بن أحمد وقد ذكر أبو الحسين في المعتمد أجوبتهم عن الاعتراضات الواردة على تعريفهم.

وقال قوم: «ماجاز أن يكون صدقا وجاز أن يكون كذبا

وقال قوم: «ما كان صدقا أو كذبا».[1]

وقال قوم: «هو إضافة أمرٍ من الأمور إلى أمرٍ من الأمور بنفسه».

والحد الأول باطل، وذلك قولهم ما دخله الصدق والكذب تحديد الشيء بنفسه، وذلك إن الصدق هو «الخبر المتعلق بالمخبر على ما هو عليه». والكذب هو «الخبر المتعلق بالمخبر على خلاف ما هو عليه» فكأنهم قالوا: الخبر ما دخله الخبر.

قلنا: هذا غير مفيد، ثم قولهم يبطل بخبر الله تعالى فإنه لا يدخله الكذب، وقد زعموا أن الخبر ما دخله الصدقوالكذب[2]وهذا خبر لا يدخله الكذب ولأن الصدق ضد الكذب فكيف يتصور دخولها في الخبر الواحد وهما لا يجتمعان.

قالوا: إنما عنينا بدخول الصدق والكذب جنس الخبر، وجنس الأخبار ينقسم إلى الصدق والكذب ويدخلها الصدق والكذب ولا بعد في ذلك فإن اللون جنس يجتمع فيه متضادان كالسواد والبياض وما شاكل ذلك.

قيل لهم: وهذا القدر غير مخلص لكم عن الإشكال. وذلك أن حد الخبر كما هو متحقق في جنس الأخبار فينبغي أن يكون متحققاً في

---

(١) هذا الحد نقله إمام الحرمين في البرهان عن القاضي أبي بكر الباقلاني.

(٢) في المخطوطة (والصدق).

أفرادها إذ شأن الحدود الاطراد[1] والانعكاس. ومتى لم يكن الحد مطرداً منعكساً كان باطلا.

وبيان ذلك: إنه لما كان حد العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه كان هذا الحد حدًّا لجنس العلم، وحد الكل ما دخل تحت الجنس وكذا الحدود بأسرها فبان بذلك فساد هذا الحد.

أما الحد الثاني:[2] وهو قولهم: «ما دخله الصدق أو الكذب» فإنه يبطل بما أبطلنا به الحد الأول. فإن الصدق والكذب خبران. فكأنهم حدوا الخبر بالخبر.

وقول من زعم: إن الخبر ما جاز أن يكون صدقا وجاز أن يكون كذباً يبطل بأخبار الله تعالى فإنه لا يكون قط إلا صِدقاً، وكثير من الأخبار لا تكون إلا كذباً كخبر من أخبرنا عن اجتماع الضدين وأن الواحد أكثر من الإثنين.

وقول من قال: «إن الخبر ما كان صدقاً أو كذبا» فإنه يبطل أيضا بما أبطلنا به الحدود السابقة، وذلك أنا بينا أن الصدق والكذب خبران، فكأنهم قالوا «الخبر ما كان خبراً» وهذا ليس بتحديد.

قالوا: إنما نعني بقولنا: ما كان صدقا أو كذبا إنه الذي يحسن أن يقال للمتكلم به صدقت أو كذبت، وبذلك ينفصل عن أقسام الكلام. فإن من أمر عبده بالقيام أو القعود لا يقال له صدقت أو

---

(١) في المخطوطة (والاطراد).

(٢) هذا الحد لم يتقدم ذكره في الحدود التي ذكرها المصنف في أول المسألة. ويجوز أنه سقط من أول المسألة والله أعلم.

كذبت . ولو قال: إن زيداً في الدار[1] يحسن أن يقال له صدقت أو كذبت .

قلنا: هذا الحد باطل أيضا ، وذلك لأن ما أتى به المتكلم خبر وليس بأمر ولم يمكن صرف ذلك عن[2] التصديق والتكذيب ، فالذي ذكره أشبه شيء بالتقسيم لا بالتحديد ، وهو في ضرب المثال كمن قيل له: ما حد العلم؟ فقال: العلم هو الذي ينقسم إلى النظري والضروري ، فكان[3] ذلك ذكر أقسام العلم لا ذكر حد العلم ، والاعتماد على الحد المذكور أخيراً .[4]

---

(١) في المخطوطة (لم يحسن).

(٢) في المخطوطة (من).

(٣) في المخطوطة (فكفي).

(٤) الحد المذكور أخيراً هو « إضافة أمرٍ من الأمور إلى أمر من الأمور بنفسه. » وهو يقارب تعريف أبي الحسين في المعتمد حيث قال: هو كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفياً وإثباتاً . » وفائدة القيد « بنفسه » الاحتراز عن الأمر لأنه يستدعي كون الفعل المأمور به واجباً لا بنفسه. لأن ماهية الأمر استدعاء الفعل فقط.

وقد أورد الآمدي والرازي على هذا التعريف أنه غير مانع لأنه ينتقض بقول القائل: « الحيوان الناطق يمشي » فإنه يفيد بنفسه إثبات النطق للحيوان مع أنه ليس بخبر. وكذلك يعترض عليه بعدم الجمع حيث قول القائل: « السواد موجود » خبر ولكنه لا يدخل في الحد لأن السواد موجود بمعنى واحد.

واختار الآمدي: « اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم إلى معلوم أو سلبها على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة إلى إتمام مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها » واختار الشوكاني: « ما يصح أن يدخله الصدق والكذب لذاته » محترزاً بقيد «لذاته » عن كلام الله وكلام رسوله. وقد سبقه لهذا القيد القرافي في شرح تنقيح الفصول.

وأما الرازي في المحصول فقد أبطل جميع التعاريف وقال: « الحق عندنا أن تصور ماهية الخبر غني عن الحد والرسم » وعلل ذلك أن ماهيته معلومة بالضرورة ولا تحتاج إلى حد. وانظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي ٢١٠/١ وارشاد =

المسألة الثالثة

الأخبار المتواترة تفضي إلى العلم خلافا للسُّمنيَّة[1] في قولهم إن الأخبار المتواترة لا تفضي إلى العلم[2].

وعمدتنا: إن الواحد منا يعلم ضرورة أن السماء كانت موجودة قبل ولادته وكذا الأرض كانت موجودة قبل خلقه، ويعلم القرون

الفحول ٤٢ واللمع ٣٩ والمعتمد ٥٤١/٢ والمستصفى ١٥٦ وشرح تنقيح الفصول ٣٤٦، وروضة الناظر ٩٣ ونهاية السول ١٩٥/١ المسودة ٢٣٢. والمحصول ٣٠٧/١/٢ والبرهان ٥٦٤/١.

(١) السُّمَنِيَّة طائفة من الطوائف التي تقول بالتناسخ وبقدم العالم وابطال النظر والاستدلال، ويعدون الوجود خيالا في خيال. ويقولون: إن وسائل العلم والمعرفة الحواس الخمس فقط. وهم ثلاث فرق. وأكثرهم ينكر البعث بعد الموت. والسمنية: بضم السين المهملة وفتح الميم كعُرنية. وتنسب إلى (سومنا) بلد في الهند وكانوا يعبدون صنما اسمه (سومانت) كسره السلطان محمود بن سبكتكين. انظر في ذلك: كشاف اصطلاحات الفنون ٧٠٢ والقاموس المحيط ٢٣٦/٤. والفرق بين الفرق: ٢٧٠ ودائرة معارف القرن العشرين لوجدي ١٧١/٥ وتلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٣٨. وضحى الاسلام ٢٤١/١ والحور العين: ١٣٩.

(٢) لأنهم حصروا العلم في الحواس الخمس. ونسب الآمدي وأبو اسحاق الشيرازي وفي المسودة هذا القول للبراهمة. وقال الأسنوي في نهاية السول والقرافي في شرح التنقيح: إن بعض السمنية تعترف بحصول العلم في الأخبار عن الحاضرات وأنكروه في الماضيات.

وأما إمام الحرمين في البرهان ١٢٤/١ فقد نسب للسمنية أن أخبار التواتر تفيد العلم وفي ٥٧٨/١ من البرهان قال: «ونقل النقلة عن السمنية أنهم قالوا: لا ينتهي الخبر إلى منتهى يفضي إلى العلم بالصدق وهو محمول على أن العدد وإن كثر فلا يكتفى به حتى ينضم إليه قرينه.» وينظر تفصيل ذلك في: المستصفى ١٥٦، ونهاية السول ٢١٧/٢ واللمع ٣٩ وشرح تنقيح الفصول ٣٥٠ وروضة الناظر ٩٣، والمسودة ٢٣٣ والمعتمد ٥٥١/٢ وارشاد الفحول ٤٦ والأحكام للآمدي ٢٢٠/١. والمحصول ٣٢٣/١/٢. وشرح مختصر ابن الحاجب ٥٢/٢.

الماضية والأمم السالفة والبلاد النائية، ولا ظفر بذلك إلا من جهة الخبر المتواتر. فإن اعترفوا بذلك تركوا مذهبهم، وان جحدوا التحقوا بالسوفسطائية[(١)] وأصحاب الجهالات.

قالوا: كل واحد من المخبرين لا يحصل العلم بخبره[(٢)] فكيف يحصل بقول جماعتهم؟ ولو جاز أن يقال: إن كل واحد من هؤلاء[(٣)] المخبرين يجوز عليه حالة الانفراد الكذبُ ولكنهم إذا اجتمعوا استحال عليهم الكذب لجاز أن يقال: إن كل واحد من هؤلاء المخبرين كاذب ولكنهم إذا اجتمعوا صاروا صادقين وذلكم يفضي إلى قلب الحقائق، وهذا قول فاسد، وذلك أن حصول العلم عقيب الأخبار المتواترة ليس نظريا حتى يطلب له الارتباط بينه وبين الخبر ويتحقق هذا فيما بعد[(٤)] إن شاء الله تعالى.

وان زعموا: إن كل ما لا يثبت للواحد لا يثبت للجميع فهذه مقدمة كاذبة فإن الواحد لو حاول إشالة حجر ثقيل يعجز عن ذلك، ولو اجتمع عدد كثير لأقلوه. فقد ترتب على وجود هذا العدد ما لم يترتب على الواحد. والظن بمن[(٥)] رزق استقامة[(٦)] أن لا ينكر

(١) السوفسطائية: فرقة يونانية قديمة وهم فرق منهم من جحد وجود علم أصلا وهم العنادية ومنهم من يزعم أن الحقائق تابعة للاعتقادات. ومنهم اللاأدرية وهم لا ينفون حقائق الأشياء ولا يثبتونها. ومنهم من لا ينكر العلوم ولكن ليس في القوة البشرية الاحتواء عليها وانظر في ذلك البرهان ١١٣/١ وتلبيس إبليس ص ٣٨.

(٢) في المخطوطة (غيره).

(٣) يوجد في المخطوطة (من) زائدة بعد هؤلاء.

(٤) في المسألة التي تلي هذه. وفيها أثبت المصنف أن العلم الحاصل من التواتر ضروري.

(٥) في المخطوطة (لمن)

(٦) في المخطوطة (اقامة).

حصول العلم عقيب الأخبار المتواترة. ولأن هذه الطبقة أنكروا افضاء الخبر إلى العلم بسلك من مسالك النظرية، فإن نحو هذا النحو فهو الحق، وسنبينه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

المسألة الرابعة

العلم الحاصل عقيب أخبار التواتر علم ضروري.

وقال أبو القاسم الكعبي وأبو الحسين البصري[1] هو علم نظر واستدلال.

---

(١) نقله أبو الحسين في المعتمد ٥٥٢/٢ عن أبي القاسم الكعبي وارتضاه ودافع عنه وذكر أنه استوفى بحثه في شرح العمد، وذكر أنه لا يحتاج لهذه المسألة في أصول الفقه وانما ذكرها مجاراة لمن ذكرها. ونقل القول بأنه نظري الشيرازي في اللمع والآمدي في الأحكام عن أبي بكر الدقاق. ونقله إمام الحرمين في البرهان عن الكعبي وصححه وقال: «لم يعن الرجل نظراً عقليا ولا فكراً سبريا على مقدمات ونتائج» ونقله القرافي تبعاً للرازي في المحصول عن الغزالي ونسبة هذا القول للغزالي فيها نظر. حيث أنه أبطل ما ذهب إليه الكعبي ثم فصل القول بناء على الاختلاف بالمراد من الضروري في الاصطلاح هل هو الأولي أم ما نجد أنفسنا مضطرين إليه. فإن كان المراد الأول فهو ليس ضروري لأنه لا بد من مرور مقدمات في الذهن لا يشعر الانسان بها.

وان كان الثاني فهو ضروري. فالاختلاف بين كثير من الأصوليين مبني على الاختلاف في حقيقة الضروري. فإبن برهان عرّف النظري بما يكون بينه وبين النظر ارتباط معقول، وأما الغزالي فعرّفه بما يعلمه أهل النظر دون من ليس من أهل النظر ويجوز أن يعرض فيه الشك وتختلف الأحوال. ونقل القول بالتوقف الآمدي والرازي والأسنوي عن المرتضى من الشيعة واختاره الآمدي. وأما أبو الخطاب من الحنابلة اختار أنه نظري على ما في الروضة والمسودة. وانظر تفصيل المسألة في: الأحكام للآمدي ٢٢٣/١ وارشاد الفحول ٤٦ والمسودة ٢٣٤، والمستصفى ١٥٦ واللمع ٣٩ ونهاية السول ٢١٨/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٥١، وروضة الناظر ١٩٤ والبرهان ٥٧٩/١ والمنخول ٢٣٦ والمحصول ٣٢٨/١/٢، والتلويح ٣/٢ وشرح مختصر ابن الحاجب ٥٣/٢ والأحكام لإبن حزم ٩٣/١.

وعمدتنا: إن العلم النظري: « هو الذي يكون بينه وبين النظر ارتباط معقول ». كقول القائل: العالم لم يسبق الحوادث وما لا يسبق الحوادث فهو حادث فالعالم[1] إذاً حادث. فبين قولنا العالم حادث وبين المقدمتين المذكورتين ارتباط معقول ومناسبة ظاهرة وكذا الأول مثل الثاني والثاني مثل الأول وبين هذين القولين وبين قوله الأول مثل الثالث ارتباط معقول ومناسبة ظاهرة والعلم الحاصل بأخبار التواتر ليس[2] بينه وبين الأخبار ارتباط، فإن الأخبار قول المخبرين وهي أعراض ومعاني قامت بهم والعلم معنى واحد في السامع. ووجود عرض في محل له ارتباط[3] بوجود عرض في محل آخر، فليس العلم إذاً نظريا.

قال الكعبي - وهو عمدته[4] - بين العلم الحاصل عقيب الأخبار المتواترة وبين الأخبار ارتباط وذلك أن الأخبار المتواترة إنما تحصل من جمٍ غفير وعدد كثير تتفاوت طباعهم وتختلف هممهم فلا يجوز عليهم الاتفاق على الكذب، فإنهم لو استوت هممهم لاختاروا من البلاد أطيبها ومن الأسامي أحسنها ومن الصناعات أشرفها وبطل بذلك نظام العالم وفسدت مصلحة الدنيا فلما اتفقوا على الأخبار علم أنها صدق.

قيل له[5]: أليس انهم قد اتفقوا على الصدق مع اختلاف

---

(١) في المخطوطة (فالعلم).

(٢) في المخطوطة (وليس).

(٣) في المخطوطة (الارتباط له).

(٤) أي وقوله هذا هو ما اعتمد عليه.

(٥) في المخطوطة (لهم).

هممهم، فهلا جائز عليهم الاتفاق على الكذب مع أن الكذب مقدور لكل واحدٍ منهم، فكان من جوابه: الصدق إنما جمعهم عليه الحسن والمشاهدة فلهذا أجمعوا عليه.

قيل له: إلاَّ أنا نجد جمعا يتفقون على وضع الأحاديث لمصلحة تعمهم كأهل حْلة[1] أو مدينة اتفقوا على وضع كذب لمصلحة دُفعوا إليها.

فكان من جوابه أن قال: إنا لا نستبعد وجود مثل ذلك ولكن لا يتصور دوامه، بل لا بد من أن تنكشف عقباه وينقضي مداه.

فإن قيل له: فهلا جوزت مثل ذلك في الاتفاق، فإن دوامه لا معنى له إلا وجوده في زمان ثاني وثالث، وإذا لم يكن وجوده في الزمان الأوّل مستحيلاً لم يكن وجوده في الثاني والثالث والرابع مستحيلا.

فكان من جوابه أن قال: إن الله تعالى ما أجرى بذلك عادة ولا اطرد به سنة.

قيل له: إن كانت العادة غير جارية بذلك إلا أنه مقدور في نفسه فما المانع من ذلك؟ فكان من جوابه: إن المانع من ذلك إنه لو كان تضمن خرق العادة، وخرق العادات مستحيل قيل له: وما المانع من خرق العادات إذا كانت مقدورة لله تعالى؟ فليس الامتناع من خرق العوائد لأمر معقول. فعلمنا أن العلم الحاصل عقيب

(١) قد تكون (جلسة) وحلة أولى.

الأخبار المتواترة انما هو بحكم اطراد العادة لأمر معقول فهذه عمدة الكعبي[1].

وأما عمدة البصري فإنه قال: العلم النظري هو العلم المرتب على النظر، والنظر هو عبارة عن علوم يترتب بعضها على بعض، ومعلوم أن العلم الحاصل عقيب الأخبار المتواترة لا بد فيه من أن يكون مرتباً على علوم سابقة وهو العلم بعددهم وبانتفاء الأغراض عنهم، وأن[2] ما أخبروا به ليس بنظر واستدلال وانما أخبروا به عن ضرورة. فإذا حصل ذلك حصل به العلم، فلا معنى للعلم النظري إلا ذلك.

قيل له: إن العلم قد يحصل لمن زعم أنه ليس بنظري، فلو كان مترتباً على النظر لم يحصل لمن اعتقد أنه ضروري.

فكان من جوابه أن قال: لا معنى للنظر إلا ما ذكرته، ولم يحصل العلم لأحد إلا بعد حصول هذه المقدمات.

قيل: إن العلم قد يحصل للنساء والصبيان وليسوا من أهل النظر.

فكان من جوابه: إن النساء والصبيان أهل لهذا النوع من النظر. وقد ثبت في قلوب الصبيان أنواع من العلوم فيجوز أن يكون هذا من جملتها.

قيل له: فإن العلم قد يحصل لنا بأن السماء كانت قبل ولادتنا

---

(١) بعض الكتب ذكرت أنه البلخي وهو نفسه.

(٢) في المخطوطة «فإن».

وبالأمم الماضية[1] وان لم نعلم صفات المخبرين.

فكان من جوابه أن قال: لا بد أن يكون المرء عالماً بأن هذه الأخبار حصلت له من قبل من لا يجوز عليهم الاتفاق على الكذب.

فقيل له: لو كان هذا نظرياً لأحسسنا بذلك النظر.

فقال: يجوز أن يكون المرء غير محس به لشهواته وخفته ولا يدل ذلك على عدمه، ولأنا نعلم علماً ضرورة أن من رفع من الأرض مقدار ذرة أنه لا يحس بثقلها ولا يستدل بذلك على أنه لا ثقل لها، ولكنه إنما لا يحس بثقلها لخفتها على النفوس. فكذلك النظر فيما هذا سبيله لا يحس به لخفته على النفوس.

الجواب عما قاله: لسنا نسلم أن العلم النظري ما يترتب على النظر ولكن العلم النظري ما كان بينه وبين النظر ارتباطٌ معقول، وليس بينهما ارتباطٌ معقول على ما قدمناه[2].

وأقوى عمدةٍ لهم[3] في المسألة: إنه لو كان العلم الحاصل عقيب الأخبار المتواترة ضرورياً لأدركنا أنه ضروري. فإن من علم الشيء ضرورة أنه علم كعلمنا بوجود النهار فإنه ضروري وعلمنا بذلك علمٌ ضروري، فهو ضروري في نفسه.

قال القاضي[4]: أما العلم بحصول الصدق فهو ضروري، وأما

---

(١) أي يحصل العلم بالأمم الماضية.

(٢) معظم هذا النقاش الذي نقله ابن برهان عن أبي الحسين لم أجده في المعتمد ولعله في شرح العمد.

(٣) أي الكعبي والبصري ومن قال بقولها.

(٤) أي أبو بكر الباقلاني.

علمنا بأنه ضروري يترتب على إبطال قول من زعم إنه نظري، فإذا بطل ذلك القول بان أنه ضروري.

وليس هذا بصحيح. وذلك أن العلم بالشيء هو العلم بالعلم به. وما ذكره القاضي يشير إلى أن العلم بالشيء غير العلم بالعلم به وذلك بعيد جداً. ثم يلزمه على مساق هذا أن نقول إن رؤيتنا شعاع الشمس ضروري، وعلمنا بأنه ضروري يبتنى على إبطال قول من زعم أنه نظري. وغاية ما ذكره القاضي أن ذلك لا خلاف فيه فلا يبتنى على النظر، وما تنازعنا فيه مختلف فيه، فكان العلم بأنه ضروري مرتب على إبطال رأي من زعم أنه نظري.

واعلم أن الحق من مذهب المعتزلة أن الأخبار المتواترة لا تفضي إلى العلم بطريق النظر لأن النظر عندهم يولد العلم وقد قطعوا القول بأن الأخبار لا تولد العلم[١] لأن الأخبار المتواترة لو ولدت العلم لولد خبر الواحد العلم، فإن الثاني مثل الأول ولا خلاف أن خبر الواحد لا يولد العلم، فليس للثاني على الأول مزية. ولأن الواحد لو كرر الخبر مائة مرة لم يحصل العلم، وخبر الواحد لا يزيد على تكرار الواحد مائة مرة فاستويا.

فقيل لهم: ليس النظر يولد العلم؟، فإن كانت المقدمة الأولى لا تولد النتيجة ولكنها إذا انضمت إلى الثانية ولدت العلم.

---

(١) قطع المعتزلة بأن العلم الذي يفضي إليه الخبر المتواتر ليس هو الذي يولده ونسب هذا القول الآمدي في الأحكام لجمهور المعتزلة والأشاعرة وجمع من الفقهاء وأبطله. وقد صرح أبو الحسين في المعتمد أن العلم يحصل بما يتصل بالخبر ويتعلق به وخاصة أحوال الخبر. وانظر المعتمد ٢/٥٤٦ والأحكام للآمدي ١/٢٢٣.

فقالوا الجواب عن ذلك إن المقدمة الثانية ليست مثلا للأول فيجوز أن يحصل بينهما النتيجة وليس كذلك الخبر، فإن الخبر الأول مثل الثاني من غير زيادة ولا نقصان فإذا لم يولد الأول لم يولد الثاني، وهذا أليق بأصول المعتزلة وأشبه بها.[1]

المسألة الخامسة

اختلف العلماء في عدد المخبرين في أخبار التواتر.

فقال قوم: اثنا عشر، وقال قوم: خمسة، وقال قوم: سبعون، وقال قوم: ثلاثمائة وثلاثة عشر، وقال قوم: عدد المخبرين الذين يحصل بخبرهم العلم غير محصور، وشرطهم أن ينتهوا إلى حد لا يجوز على مثلهم الاتفاق على الكذب ولم يشترطوا عدداً محصوراً[2].

فأما من زعم أن عددهم ثلاثمائة وثلاثة عشر فإنهم قالوا: إنما جعلنا ذلك العدد شرطاً لأنه عدد أصحاب النبي ﷺ حين لقي[3] قومه يوم بدر وهي[4] أشرف المشاهد.

---

(١) وأصول المعتزلة تقضي بأن النظر يولد العلم. ولهذا الأليق بأصولهم نفي صحة القياس.

(٢) ذكر العلماء أقوالاً أخرى منها ما نقله أبو الحسين في المعتمد أنهم عشرون استناداً لقوله تعالى: ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون﴾ ونسبه الشوكاني إلى أبي الهذيل وغيره من المعتزلة. ونقل الشوكاني عن الأصطخري أنه عشرة لأن ما دونها جمع قلة. وقال بعضهم سبعة عدد أهل الكهف. وقال بعضهم عدد أهل بيعة الرضوان. ونقل في المسودة وروضة الناظر عن قوم أنه اثنان وعن قوم أنه لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد ونقل إمام الحرمين وغيره عن الباقلاني أنه جزم بعدم إفادة الأربعة العلم وتردد فيما فوقها.

(٣) في المخطوطة (اختار) بعد لقي.

(٤) في المخطوطة (وهم).

ومن زعم أنهم سبعون قال: لأنهم عدد أصحاب موسى عليه السلام حين اختار موسى قومه على ما أخبر الله تعالى: ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا﴾[1].

ومن زعم أنهم اثنا عشر قال: لأنهم عدد النقباء من بني إسرائيل وقال الله تعالى: ﴿وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً﴾[2].

ومن زعم أنه خمسة فإنه قال: لم تزل القضاة يسمعون شهادة الشهود على الزنا وهم أربعة ولا يحصل لهم بذلك العلم، فأما الخمسة إذا شهدوا فإن العلم يحصل[3].

وهذه الشبه الستة مذاهب باطلة:

أما قولهم: إن الثلاثمائة وثلاثة عشر عدد أصحاب رسول الله ﷺ يوم بدر فلا مناسبة بين هذا وبين انحصار عدد التواتر فيه، فهلا جعلوا عدد أصحاب النبي ﷺ يوم أحد ويوم فتح مكة عدد التواتر فإنه لا اختصاص بيوم بدر بذلك.

---

(١) الاعراف: ١٥٥.

(٢) المائدة: ١٢ وفي المخطوطة (اثنا).

(٣) هذا القول يختلف عن حقيقة قول الباقلاني حيث تردد الباقلاني فيما زاد على الأربعة وهذا فيه جزم بحصول العلم. ونقل في المسودة ٢٣٦ أن ابن بَرهان قال: الاجماع منعقد على أن الأربعة ليس من عدد التواتر. وأما الغزالي وامام الحرمين وكثير من الأصوليين أجازوا أن يكون عدد أهل التواتر دون الأربعة وحملوا قول القاضي وغيره على الأخبار العارية عن القرائن، ولكن الواقع لا يوجد خبر عار عن القرائن. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في الأحكام للآمدي ٢٢٩/١ وإرشاد الفحول ٤٧ والمستصفى ٢١١ ونهاية السول ٢٢٣/٢ والمعتمد ٥٦٥/٢ وروضة الناظر ٩٧ والبرهان ٥٦٩/١، والمحصول ٣٧٠/١/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٥١ واللمع ٤٠ وشرح مختصر ابن الحاجب ٥٤/٢ والمنخول ٢٤٢.

ثم يقال: لو كان أصحاب النبي ﷺ يوم بدر أقل من ذلك أو أكثر هل كان الحكم يختلف بذلك أم لا؟.

فإن قالوا: إن ذلك الحكم لا يختلف فهذا يدل على أن العدد لا مناسبة بينه وبين العلم.

وإن قالوا[١]: يختلف بل لا بد من أن يخصص بهذا العدد[٢] فإن في هذا العدد مزية خالف بها غيره من الأعداد فلا بد من إظهارها. وبهذا يرد على من زعم أن عددهم سبعون، فإن السبعين ليس فيها معنى يقتضي تخصيصها من الأعداد. وكذا الأربعون[٣] أقل عدد ينعقد بهم الجمعة وفي ذلك خلاف بين العلماء، وليس بين صلاة الجمعة وبين حصول العلم بالأخبار المتواترة مناسبة وإنما اتفق وقوع هذه القصص والأخبار مع هذه الأعداد من غير معنى اقتضى تخصيصها. وقد اتفق حصول وقائع كثيرة مختصة بأعداد أخر فهلا جعلوا هذه الأعداد مختصة بعدد التواتر ولم يذهب إلى ذلك أحد منهم.

فإن قالوا: إذا بطلت هذه المذاهب فالمختار ما هو؟

قلنا: المختار عندنا إنه متى وجد المرء للشك مجالا في نفسه

---

(١) في المخطوطة (فإن قالوا).

(٢) يوجد في المخطوطة (فيه) زائدة بعد العدد.

(٣) لم يتقدم ذكر الأربعين في الأقوال وبعضهم استند في اختيار هذا العدد لقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين﴾ لأنهم كانوا حينئذ أربعين. والظاهر أن هذا القول سقط من الأقوال بدليل أنه قال: إن هذه الشبه الستة باطلة والأقوال المتقدمة خمسة.

وللاحتمال مضطرباً ومساغاً لم يكن العدد[١] حاصلا، ومتى وجد نفسه ساكنة مطمئنة علم أن عدد التواتر قد حصل وليس له عدد محصور[٢]، بل يجوز أن يكون العدد خمسة وعشرة وما زاد على ذلك أو نقص عنه فلا عبرة بالزيادة والنقصان.

المسألة السادسة

خبر الواحد إذا اتصلت به القرينة أفاد العلم عند النظام وهو مذهب الامام[٣] وذهب أكثر العلماء إلى أن ذلك ممتنع.

---

(١) أي عدد التواتر.

(٢) معنى ذلك أن العدد الذي يفيد العلم يختلف بين خبر وخبر وذلك لوجود قرائن تجعل العلم يحصل بعدد قليل، ويصعب جداً تحديد العدد لأن العلم يتدرج تدرجا خفيا كما يتدرج نمو العقل. ولذا فإن الآمدي وغيره أسند علم العدد لله سبحانه وتعالى وهو ظاهر كلام حجة الاسلام الغزالي وجمع من الأصوليين. حتى أن إمام الحرمين في البرهان ٥٧٦/١ خرج مذهب النظام على وجه وهو قد تقع الثقة بخبر الواحد. ورد نسبة القول عنه بأنه يقول: يطرد حصول العلم في خبر كل واحد.

(٣) اختار هذا القول ابن برهان كما هو واضح من نقاش الأدلة واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي وامام الحرمين والغزالي حيث قال في المستصفى «فإن قيل فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد. قلنا: حُكي عن الكعبي جوازه ولا يظن بمعتوه تجويزه مع انتفاء القرائن، أما إذا اجتمعت القرائن فلا يبعد أن تبلغ القرائن مبلغاً لا يبقى بينها وبين إثارة العلم إلا قرينة واحدة فيقوم إخبار الواحد مقام تلك القرينة، فهذا مما لا يعرف استحالته ولا يقطع بوقوعه. وكلام إمام الحرمين مطابق لكلام الغزالي. وأما الباقلاني فيقول باستحالته.

ونقل الأصوليون عن أهل الظاهر أنهم يقولون بأن خبر الواحد يفيد العلم وهو مطرد في كل خبر ونقله ابن حزم في كتاب الأحكام عن داود الظاهري والحسين الكرابيسي والحارث المحاسبي وارتضاه. وذهب أهل الحديث إلى أن بعض أخبار الآحاد تفيد العلم، وهذا هو المناسب لمذهب الامام أحمد بن حنبل حيث قال: إن أخبار الرؤية تفيد العلم. وحرر أبو يعلى المذهب فقال: إنه يفيد العلم إذا صح ولم =

وعمدة النظام: أن العلم الحاصل عقيب الأخبار المتواترة علم ضروري وليس بينه وبين الأخبار مناسبة وارتباط فإذا حصل عقيب الأخبار المتواترة جاز أن يحصل عقيب الخبر الواحد ولا فرق بينهما.

وقرره[1] على وجه آخر وقال: العلم إنما يحصل بقرائن متصلة بأخبار المخبرين فلا يبعد وجود ذلك بالقرائن المتصلة بخبر الواحد ولا يكون ذلك خرقاً للعادة.

فإن قلتم: إن القرينة التي أفادت العلم أو حصل العلم عقيبها استحالة تواطئهم واتفاقهم على الكذب، وذلك غير مستحيل في حق الواحد إذ الكذب جائز عليه.

قلنا: هذا بعض القرائن وهناك قرائن أخر لم يتعرضوا لها، فلم قلتم إنه لا يجوز أن يكون العلم حاصلاً عقيب تلك القرائن.

وعمدة الخصم: إن خبر الواحد لو كان مفيداً للعلم لأفاد جنسه العلم ولا شك أن العلم بقول كل واحد لا يحصل عقيب كل واحدة،

تختلف الرواية فيه وتلقته الأمة بالقبول. وبعض الحنابلة يتساهلون فيقولون: إنه يفيد العلم مطلقا.

وتظهر ثمرة الخلاف في الاحتجاج بخبر الواحد في العقائد كعذاب القبر فمن قال: إنه يفيد العلم أثبت العقائد به ومن قال: إنه ظني لم يثبتها به أما في الفروع فالجمهور على جواز العمل به إذا صح. وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي ٢٣٤/١ وارشاد الفحول ٤٩ واللمع ٤٠ وشرح تنقيح الفصول ٣٥٤ وروضة الناظر ٩٩ والمعتمد ٥٦٦/٢ ونهاية السول ٢١٥/٢، والمستصفى ١٦١ والمسودة ٢٤٠ والبرهان ٥٧٦/١، ٦٠٦ والمحصول ٤٠٠/١/٢.

(١) في المخطوطة (وقرروا).

فدل على أن العلم لا يحصل بقول الواحد. ألا ترى أن العلم لما حصل عقيب خبر التواتر حصل بكل عدد تناولهم.

الجواب أن يقول: إن العلم لم يحصل بأقوالهم وإنما حصل عند أقوالهم بالقرائن المتصلة بها، فلا يبعد أن تتصل تلك القرائن بخبر الواحد فيحصل العلم عقيبه.

ومثال ذلك: إنا إذا رأينا رجلاً معروفاً بالسكينة والوقار وقلة البطش والخرق (للعادات)[1] حافياً حاسراً يتبع جنازة ويظهر النوح والعويل ويقول: إنه قد فقد حمياً له[2] فإنا نعلم صدقه فيما يخبر به ومثال ذلك مما لا حصر له. وربما حصل العلم بالقرائن دون الخبر كمن شاهد الصياح وسمع الصراخ من دار كان فيها مريض فإنه يعلم شدة حال المريض وقربه من الموت أو حقيقة الموت وان[3] لم يوجد هناك خبر عن موته أو شدة حال مرضه وهذا مقطوع به.

المسألة السابعة

ليس من شرط الأخبار المتواترة رواية اليهود، بل العلم يحصل بدون أخبارهم.

ونقل عن اليهود أنهم قالوا: العلم لا يحصل بالأخبار المتواترة إلا إذا اتفق مع رواتها أهل الذل والمسكنة[4] وعنوا بذلك أنفسهم، فمتى

---

(١) (للعادات) إضافة من المحقق.

(٢) هذا المثال ذكره امام الحرمين في البرهان والغزالي وابن قدامة.

(٣) في المخطوطة (فإن).

(٤) معظم الأصوليين ذكر مذهب اليهود في الشروط المختلف فيها. وهو مذهب ظاهر البطلان، بل هو مكابرة قصدوا بها إنكار رسالة محمد وعيسى عليهما السلام حسداً =

انفردوا عنهم لم يحصل العلم بأقوالهم، وقصدوا بذلك رد معجزات عيسى عليه السلام ونبينا محمد صلوات الرحمن عليه وما رووها لأن[1] فيها نفع المسلمين والنصارى.

وطريق الرد عليهم أن نقول: هل كان برواية عدد التواتر يحصل قبل موسى عليه السلام أم لا؟ فإن قالوا: إن العلم ما كان يحصل بتلك الأخبار فقد جحدوا الضرورة وكابدوا المحسوس، فإنا نعلم أن من تقدم موسى من الأمم كانوا عالمين بمعجزات أنبيائهم وأخبار ملوكهم والبلاد النائية والقرون الماضية كما نعلم وجودهم الآن.

وان قالوا: إن العلم كان حاصلاً بأخبارهم فقد ناقضوا مذهبهم فإن أهل الذل والمسكنة وهم اليهود كانوا معدومين في ذلك الزمان، فكيف حصل العلم بدونهم. فإذا جاز أن يحصل العلم بأخبار الناس دون اليهود قبل موسى عليه السلام جاز أن يحصل العلم بعده بالأخبار المتواترة وان لم يكن أهل الذل والمسكنة من الناقلين.

ثم نقول لهم: هل حصل العلم لكم قبل ضرب الذل والمسكنة عليكم في أيام دولتكم أم لا؟ فإن قالوا: لم يحصل لنا إذ ذاك فقد أنكروا

من عند أنفسهم مع قيام الأدلة القاطعة في كتبهم على نبوتها. وقد اعترفوا بأنهم أهل الذل والمسكنة كما وصفهم الله تعالى في القرآن. ونقل عنهم في المسودة أنهم قالوا: يكفي أن يكون مع المجمعين واحد من أهل الذل والمسكنة. ونقل الرازي في المحصول أنهم يشترطون في أهل التواتر أن لا يكونوا على دين واحد. وينظر تفصيل قولهم في المحصول ٢/١/٣٨٢، والبرهان ١/٥٨١ والمسودة ٢٣٤ والأحكام للآمدي ١/٢٣١.

(١) عبارة المخطوطة (لأن ما رووها).

حصول العلم بمعجزات الأنبياء، وان أقروا بذلك فكيف حصل العلم دون أهل الذل والمسكنة.

وعمدتهم: إن الخبر إذا لم ينقله أهل الذل والمسكنة لم يؤمن اتفاقهم على الكذب تثبيتاً لدولتهم ونصرة لملكهم، وليس كذلك إذا نقله أهل الذل والمسكنة لأنه يعلم أنه لا غرض لهم في النقل إلا العلم بالصدق. فلما انتفت القرائن التي يجوز معها الاتفاق على الكذب حصل العلم بنقلهم.

وهذا حد بعيد، وذلك أن عدد التواتر إذا بلغ عدداً لا يجوز على مثلهم الكذب كعدد أهل بغداد وغيرها من البلاد، فإنا نعلم بحكم اطراد العادة[1] أنهم إذا أخبروا عن شيء أنه صدق كان صدقاً، لأن الطباع المختلفة والهمم المتفاوتة تتقاضى أربابها باظهار ما عندها. فلو كان الخبر كذباً لما اتفقوا عليه. ويجوز اتفاقهم على الكذب كتجويز اتفاقهم على الكذب في صبيحة[2] يوم واحد على شهوة طعام وشراب واحد، وذلك مستحيل يقتضي نقصان العادة، والعوائد المطردة لا يجوز خرقها إلاّ في زمن الأنبياء عليهم السلام.

ويدل على فساد ذلك أنا نعلم حصول العلم بالأخبار المتواترة لأهل الصين وبلاد الترك وان خرجت[3] تلك البلاد عن أهل الذل والمسكنة والله أعلم.

---

(١) يوجد في المخطوطة كلمة (نعلم) زائدة بعد العادة فحذفتها.

(٢) في المخطوطة (صحته).

(٣) في المخطوطة (خانت).

المسألة الثامنة

ليس من شروط حصول العلم بالأخبار المتواترة كون الإمام المعصوم من جملة المخبرين خلافاً للرافضة[١] فإنهم زعموا أن الأخبار المتواترة إنما تفيد العلم إذا كان الإمام معهم.

وعمدتنا: إن العلم يحصل بالأخبار المتواترة لأهل البلاد النائية في الحالة الواحدة كأهل المشرق والمغرب، فإنهم في الحالة الواحدة يحصل لهم العلم بالأخبار المتواترة. ومعلوم أن الإمام المعصوم إذا كان موجوداً فلن يتصور وجوده في الحالة الواحدة في مكانين مختلفين، فلما حصل العلم في الحالة الواحدة دل أن وجود الإمام المعصوم مع جملة المخبرين ليس شرطاً.

وعمدتهم: إن كل واحدٍ من أهل التواتر يجوز عليه[٢] الكذب، فإذا اجتمعوا لم يكن الجمع بزائد على الآحاد، فإن كان الكذب جائزاً على الافراد لم تثبت العصمة للكافة. وإذا لم يحصل العلم بقول الواحد لم يحصل بقول الكافة. فأما الإمام فإنه معصوم عن الكذب فحصل العلم بقوله وزعموا أن العلم ليس يحصل بقول أهل التواتر وإن كان الإمام معهم، وإنما يحصل بقول الإمام دونهم[٣]. ولهذا لو

---

(١) وقال بقول الرافضة كما نقله الرازي في المحصول ابن الراوندي الزنديق الملحد.

(٢) في المخطوطة (عليهم).

(٣) قولهم: إن قول الإمام المعصوم يفيد العلم دونهم أدى كما سبق لنفيهم الاجماع. وهنا أدى هذا الشرط إلى عدم وجود خبر متواتر يفيد العلم وذلك لأن أكثرهم يعتقد أن آخر الأئمة المعصومين قد اختفى في السرداب، وعلى هذا لا يمكن حصول علم من أي خبر بعد خلو العصور عن إمام معصوم. وقد ألزمهم حجة الاسلام على قولهم بالزامات منها:-

انفرد بالخبر عنهم حصل العلم بقوله، غير أنا إذا أخبرنا جماعة وحصل العلم لنا بقولهم علمنا أن الإمام معهم فإن لم يحصل علمنا أن الإمام منفرد عنهم.

قلنا: هذا باطل، وذلك أنا قد بينا في الرد على السُمنية أن كل واحد من عدد التواتر وإن جاز عليه الكذب حالة الانفراد[1] لكنا نعلم حالة الإجتماع استحالة اجتماعهم على الكذب بتفاوت هممهم واختلاف طباعهم على الإخبار بالكذب بحكم اطراد العادة. فمن ادعى إنكار ذلك فقد أنكر العلم بمجاري العادة وهو قسم من أقسام العلوم الضرورية، وعند ذلك لا[2] يسمح مناظرة هؤلاء ومجادلتهم، فإن قصارى المتناظرين في ترقية الأمر المختلف فيه إلى حد الضرورة، فإذا وقع النزاع فيما علم ضرورة بطلت[3] فائدة المناظرة.

المسألة التاسعة

يجوز التعبد بأخبار الآحاد من جهة العقل خلافاً لبعض المعتزلة[4].

= إنه لا تقوم حجة الإمام المعصوم إلا على من شاهده وسمع منه ولا تقوم الحجة بالنقل عنه لأن النقلة غير معصومين، وأجاد ابن برهان حيث ختم المسألة بأنه لا فائدة من مناظرتهم لإنكارهم ما علم بالضرورة.

وانظر تفصيل الأقوال في المسألة في المحصول ٣٨٢/١/٢ والمستصفى ١٦٤. والأحكام للآمدي ٢٣١/١ وارشاد الفحول ٤٨.

(١) في المخطوطة (ولكنا).

(٢) (لا) إضافة من المحقق لفساد المعنى بدونها.

(٣) في المخطوطة (بطل).

(٤) في المسألة ثلاثة أقوال: أولها جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً أي أنه لا يستحيل ولا =

وعمدتنا: إنه يجوز أن يكون العمل بخبر الواحد مع غلبة الظن بصدقه مصلحة، فإذا جاز أن يكون مصلحةً جاز ورود التعبد به من جهة العقل. ويدل على أن ذلك ممكن أن جهات الاستحالات معدودة، وهي في هذا المحل[1] بأسرها مفقودة.

وبيانه: إن جواز التعبد به لا يفضي إلى اجتماع الضدين ولا يفضي إلى أن يكون الواحد أكثر من الاثنين ولا يناقض مصلحة عقلية فجاز القضاء بتجويزه.

وقد تمسك الخصم في نصرة مذهبه بفصول:

أحدها: إن خبر الواحد غير مقطوعٍ بصحته والكذب متجوز عليه، فإذا كان الخبر صدقاً كانت المصلحة موجودة في العمل وإن كان كذباً كان العمل مفسدة، والإقدام على ما يجوز قبحه لا يجوز، ويمكن أن يكون مفسدة قبيحاً والشرع لا يرد بالقبيح[2].

يجب عقلاً وهو قول الأكثرين وقالوا:- ان دليل التعبد به السمع. وثانيها يجب التعبد به عقلاً ونسبه في روضة الناظر لأبي الخطاب. ونسبه الرازي للقفال وابن سريج وأبي الحسين البصري وثالثها لا يجوز التعبد به عقلاً وهذا نسبه الآمدي للجبائي، ونقل الشوكاني أن ابن السمعاني نسبه لابن علية والأصم. ونقل في المسودة أن ابن بَرهان نسبه لطائفة من المتكلمين ونقل الرازي عن جمهور الأشاعرة وأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار أن دليل التعبد به السمع فقط وينظر تفصيل المسألة في البرهان١ / ٦٠٠ والمحصول ٢ / ١ / ٥٠٧-٥٦١ واللمع ٤٠ والمعتمد٢ / ٥٧٣ وقد استرسل في تحقيقها وروضة الناظر ١٠٠ وشرح تنقيح الفصول ٣٥٧ والمستصفى ١٧٠ والمسودة ٢٣٧ والأحكام للآمدي ١ / ٢٤٤.

(١) في المخطوطة (محل).

(٢) معتمد المعتزلة في عدم تجويز التعبد بخبر الواحد عقلاً قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. حيث زعموا أن إحالة الأحكام على ما يجوز كذبه قبيح وهي قاعدة باطلة حيث يجوز عقلاً أن يجعل غلبة الظن إمارة على التكليف.

قلنا: لسنا نسلم أن العمل بخبر الواحد يجوز أن يفضي إلى مفسدة فإن دليل الشرع إذا دل على وجوب العمل كان العمل مصلحة قطعاً، وكذلك غلبة الظن عَلَماً على حصول المصلحة. وليس بمستحيل أن يقول صاحب الشرع المصلحة موجودة في كل ما يغلب على الظن وجود المصلحة فيه، والمصالح تختلف باختلاف غلبات الظنون ويدل على ذلك أنا لا نستقبح من العقلاء سلوك الطرق وركوب البحر والإقدام على المخاطر[1] في موضع يجوز فيه العطب والهلاك فإذا لم يكن مستقبحاً في مصالح الدنيا لم يستقبح مثله في المصالح[2] الدينية.

فإن قالوا: أليس من سلك الطريق وركب البحر فالهلاك يجوز والتلف يحتمل، فهلا قلتم في التعبد بأخبار الآحاد مثل ذلك. ومن مذهبكم أن التعبد بخبر الواحد جائز على علم ويقين من إصابة المصلحة.

قلنا: لا فرق بين الموضعين. فإن من سلك الطريق بعد أن أخبره الثقة أنه آمِن[3] ثم عطب لا يستقبح العقلاء فعله، وكذا فيا إذا بنى السامع على خبر الواحد الصادق ثم كان عند الله كاذباً فلا لوم عليه لأنه بنى على غالب الظن.

قالوا: فإذا جوزتم أن يقول صاحب الشرع إذا غلب على ظنكم صدق الشهادة فمصلحتكم العمل بذلك فهلا جوزتم على مساق ذلك أن

---

(١) في المخطوطة (المجاز).

(٢) في المخطوطة (مصالح).

(٣) في المخطوطة (أمر).

يقول: إذا غلب على الظن صدق هذا الشخص المدعي النبوة فاعتقدوا نبوته.

قلنا: إنما لم نجوز ذلك لأن أخبار الآحاد إنما جاز التعبد بها لأنها مستندة إلى قاطع[١] من جهة السمع تستند إليه إذ النبوة لم تثبت بعد.

فإن قالوا: فهلا قلتم: إن نبينا الذي[٢] دلت المعجزة على صدقه إذا[٣] قال سيأتي من بعدي رجل صفته كذا يدعي النبوة فإذا غلب على ظنكم صدقه فاتبعوه، فإن هذا الظن استند[٤] إلى قاطع سمعي، فهلا جوزتم ورود التعبد بذلك؟

واعلم أن علماءنا اختلفوا في الجواب عن هذا فمنهم من قال: إنما لا يجوز لأنه ليس يخلو إما أن يجوز على هذا المدعي النبوة- الذي غلب على ظننا صدقه- أن يكذب أم لا يجوز ذلك. فإن (كان ذلك)[٥] لم يجز عليه الكذب فقد انقلب الظن عِلماً. وإن أجاز عليه الكذب[٦] فلا طريق لنا إلى العلم بصدقه. ونحن وإن عملنا[٧] بأخبار الآحاد إلا أنا نجوز الكذب على المخبرين، ويلزم على جواز

---

(١) وهو الإجماع على العمل بأخبار الآحاد من الصحابة والتواتر في إرسال الرسول صلى الله عليه وسلم رسله آحاداً.

(٢) في المخطوطة (إذاً).

(٣) في المخطوطة (إذ).

(٤) في المخطوطة (استندت).

(٥) ما بين القوسين مفسد للمعنى.

(٦) في المخطوطة (ولا).

(٧) في المخطوطة (علمنا).

الكذب على المخبرين[1] جواز الكذب على النبي، فقد بطلت الثقة بقوله، وحق النبي أن يكون معصوماً.

ومن علمائنا من قال: إن غلبة الظن في هذا المقام غير حاصلة وذلك أن النبوة أعظم رئاسةٍ في الدنيا وأن نفس كل آدمي تتشرفٍ إلى نيلها وتتمنى بلوغها وغلبة الظن إنما تحصل من ملازمة الخلال الرشيدة والخصال الحميدة ومثل هذا لا يبعد تكلفه طلباً لنيل هذه المنزلة. فالثقة لا تحصل والطمأنينة لا تثبت بخلاف خبر الواحد في أبواب الديانات، فإن الواحد[2] العدل يغلب على الظن صدقه فيما يخبر به، والفرق بينهما حاصل من هذا[3] الوجه.

ومنهم من أجاب بجواب آخر فقال: إن ذلك يفضي إلى فتح أبواب المتنبئين، فإنه من علم أنه إذا حسنت سيرته ادعى النبوة وقبلت دعواه كثر المدعون، وعند ذلك تفسد الشرائع، وذلك لا يفضي إلى مصلحة.

ومن علمائنا من أجاز ذلك وقال: لا استحالة فيه بل يجوز أن يقول الرسول: إذا جاءكم رجل وادعى النبوة وغلب على ظنكم صدقه فاتبعوه واقبلوا نبوته، وطعن في الأجوبة المتقدمة وقال: أما قولكم: إنه يفضي إلى كثرة المتنبئين والخراصين- قال- فمثله موجود في أبواب الديانات. فإن أهل البدع والضلالات إذا علموا أنهم إذا أحسنوا السيرة وأظهروا حسن الطريقة قبلت دعواهم وسمعت

---

(١) بعد المخبرين يوجد في المخطوطة كلمة (فإن).

(٢) يوجد في المخطوطة (من) قبل العدل.

(٣) في المخطوطة (هذه).

أخبارهم أظهروا ذلك وفسدت الأحاديث ونشأ الكذب، وإنما كثرت المفاسد من هذا الطريق.

قالوا: أما[1] قول من زعم أن الثقة لا تحصل بذلك، فهو باطل بما إذا عرفنا من حال رجل أنه متجنب للكذب بقرائن الأحوال، ثم رأيناه يدعي النبوة غلب على ظننا أنه ليس بكاذب على الله وقد ترك الكذب على الناس.

وأما قولهم بأن هذا يفضي إلى تجويز الكذب على النبي عليه السلام، فإنا نطالبهم بوجه الاستحالة في ذلك، فنقول من أي جهة كان ذلك مستحيلاً. فإن قالوا بأنه يفضي إلى التنفير، فقاعدة التنفير[2] باطلة بعد أن ثبتت[3] النبوة، ولهذا المعنى لم يكترث بتهمة من اتهم رسول الله ﷺ في الامتناع بالاتيان بكثير من الآيات حين سألوا عنها كقولهم ﴿أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها[4]﴾ ﴿لولا أوتي مثل ما أوتي موسى﴾[5] وطلبوا ناراً تحرق القربان، ثم إن النبي ﷺ ما أجاب إلى شيء من ذلك لأن النبوة كانت ثابتة قبل ذلك السؤال بغيره من المعجزات، فوجود التهم لا أثر لها[6]، والحق ما قدمناه من تجويز مثل ذلك إذا أخبر النبي بوقوعه.

---

(١) في المخطوطة (ما).

(٢) المقصود بقاعدة التنفير أنه يقبح عقلاً الكذب على الرسول ﷺ لأن الكذب عليه يؤدي إلى تنفير الناس عن الدعوة وهي أصل عند المعتزلة.

(٣) في المخطوطة (تثبت).

(٤) الفرقان: ٨ وفي المخطوطة (لولا ألقي).

(٥) القصص: ٤٨.

(٦) ما من نبي إلا وقذف بتهمٍ كثيرة ولكن الزبد يذهب جفاء ويزهق الله الباطل =

ومما تمسكوا به: لو جاز ورود التعبد بأخبار الآحاد في أحكام الفروع جاز في أصول الديانات، فلما امتنع ذلك في الأصول كان ممتنعاً في الفروع.

قلنا: إن عنيتم بأصول الديانات الصوم والصلاة والزكاة فيجوز ورود التعبد بخبر الواحد في ذلك. وان عنيتم بأصول الديانات صفات الله تعالى وما يرجع إلى قواعد العقائد فذلك غير جائز لأن المطلوب منه العلم والمبتغى اليقين والعلم واليقين لا يستمران بغلبة الظن. ومن المستحيل أن يقول رسول الله ﷺ: إذا غلب على ظنكم من يخبركم أن الله تعالى يجوز أن يرى فاعلموا ذلك. فإن رؤية الله تعالى ليست في جوازها أن تكون موقوفة على غلبات الظنون[1]، وليس كذا المصالح، فإن المصالح تختلف باختلاف الظنون ولسنا نفرق في أخبار الآحاد أنه إذا غلب على ظننا صدق الراوي علمنا صدقه من جهة القطع ولكنا نعلم وجود المصلحة وإن جوزنا عليه الكذب.

فإن قالوا: أجمعنا على استحالة وروده بمقتضى الشهوات فكذلك التعبد بغلبات الظنون.

قلنا: مجرد الشهوة وميل الطبع لا كلفة فيه ولا مشقة على المرء

= ويحق الحق. فسيد المرسلين وخاتمهم رمي بالجنون والشعر والسحر ومع هذا من عرفه لم ينفر منه. وهل طنين أجنحة الذباب يضير؟.

(١) التمثيل بمسألة رؤية الله يوم القيامة مستقاة من كتب المعتزلة وقد مثل بها أبو الحسين في المعتمد. والحق أن رؤية الله يوم القيامة من أعظم نعيم الجنة وثبت ذلك بالأدلة القاطعة من الكتاب والسنة، ولكن المعتزلة لووا أعناق اللغة لإنكار ذلك فجعلوا «لن» تفيد التأبيد حتى سميت بلن الزمخشرية حتى يدل قول الله تعالى: ﴿لن تراني﴾ على عدم اثبات رؤية الله يوم القيامة.

في متابعته وليس كذا غلبة الظن فإنما يفتقر إلى نظر واستدلال، وعلى المرء في تحصيل ذلك أعظم مشقة.

المسألة العاشرة

التعبد بأخبار الآحاد ثابت خلافاً للرافضة وطائفة من المعتزلة(١).

وقد اختلف علماؤنا في طريق ذلك، فمنهم من تمسك بمسلك عقلي ومنهم من تمسك بمسلك نقلي وأما من تمسك بالدليل العقلي(٢) فإنه

---

(١) وقال بقول الرافضة القاشاني من أهل الظاهر على ما في إرشاد الفحول ونسب هذا القول في المسودة لأبي بكر بن داود الظاهري. ونقل في المسودة أن ابن بَرهان نسبه للقاشاني والنهرواني وإبراهيم بن علية والشيعة، ولعله يوجد في كتبه الأخرى غير الوصول. كما نسبه الغزالي للقدرية (المعتزلة) واستثنى الرازي في المحصول من الشيعة أبا جعفر الطوسي ويوجد من الجمهور من نفى التعبد بأخبار الآحاد في بعض الأحوال ومن ذلك: خبر الواحد فيما تعم به البلوى، وخبر الواحد في إثبات الحدود وخبر الواحد إذا خالف الأصول وهذا منسوب لبعض الحنفية. كما أنه يوجد جمع من العلماء لا يثبت العقائد بأخبار الآحاد ومنهم المصنف ولذا عنون للمسألة بلفظ التعبد بأخبار الآحاد احترازاً عن الاعتقاد. أما قبول أخبار الآحاد في الشهادات وفتوى المفتي والأمور الدنيوية فهو محل اجماع حتى من الرافضة والمعتزلة.

(٢) وممن أوجبه بالعقل بالإضافة للأدلة السمعية أحمد بن حنبل وتابعه على ذلك جمع من أصحابه منهم أبو الخطاب وأوجبه بالعقل أيضاً القفال وابن سريج وأبو الحسين البصري وآخرون. والأكثرون من الأشاعرة والمعتزلة أثبتوه بالأدلة السمعية قال الغزالي في المستصفى: «ولا يجب بالأدلة العقلية وإنما العقل يجيز التعبد به فقط» وينظر تفصيل الأقوال في المسألة مع أدلتها في: المحصول ٢/١/٥٠٧ والبرهان ١/٦٠٠، والأحكام للآمدي ١/٢٤٧ وارشاد الفحول ٤٨ والمسودة ٢٣٨ والمستصفى ١٧٢ ونهاية السول ٢/٢٣١- ٢٣٩ وشرح تنقيح الفصول ٣٥٧، والمعتمد ٢/٥٨٣ وروضة الناظر ١٠١.

زعم أن الواحد إذا أخبرنا عن رسول الله ﷺ بخبر جاز أن يكون الخبر صادقاً فلو لم يجب العمل بقوله وجاز الاعراض[١] عنه كان في ترك العمل به خطر[٢]، والعقل يحمل على اجتناب الخطر. فإن من أخبرنا عن طريق أنه مخوف أو عن طعام إنه مسموم وجب علينا اجتنابه بموجب العقل.

قالوا: إن كان هذا الخطر مقدراً في الترك والرد فهو مقدر في القبول لجواز أن يكون كاذباً. وإذا جاز أن يكون كاذباً كان الإقدام على العمل بقوله مفسدة في الدين، وما أفضى إلى مفسدة فالعقل يمنع من فعله.

قلنا: تجويز المفسدة لا يمنع من البناء على غلبة الظن، وإنما يقبل من الأخبار خبر من يغلب على الظن صدقه، فوقوع[٣] الكذب في بعض الأخبار لا يمنع من قبول خبر الواحد وإن جاز الكذب على المخبرين.

فإن قالوا: إنما عملنا[٤] بأخبارهم في الأمور الدنيوية لأنه لا طريق في العمل سوى ذلك، وليس كذا أخبار الآحاد في أبواب الديانات، لأن ترك العمل بها لا يفضي إلى التعطيل إذ من الممكن البناء[٥] في كتاب الله تعالى والسنة المتواترة.

(١) في المخطوطة: (جاز الاعتراض).

(٢) قد يكون الخطر الذي يشير إليه المصنف أنه لو لم يعمل بخبر الآحاد لتعطلت الأحكام لأن ما تواتر من السنة قليل جداً، والقرآن والإجماع لا يفيان بأحكام جميع الحوادث.

(٣) في المخطوطة (بوقوع).

(٤) في المخطوطة (علمنا).

(٥) يعني: بناء الأحكام على ما في كتاب الله.

فإن قلتم: إنما نعمل بخبر الواحد فيما ليس فيه آية ولا سنة فهذا غير مستقيم إذ من الممكن البناء على حكم العقل والرجوع إلى الأصل.

قلنا: العقل لا يقضي بحظر ولا إباحة، ومن اعتقد أن العقل يقضي بالحظر والإباحة فإنهم زعموا أن الدليل السمعي يقتضي تعيين ذلك لأنه من الممكن أن يكون الذي أتى به المخبر صدقاً، فلا بد من اجتناب الخطر على ما قدمناه. غير أن هذه الطريقة فاسدة، وذلك أن أخبار الآحاد إنما كانت مقبولة في أبواب المصالح الدنيوية، واستواء جهات الفساد على وجه لا يمكن تداركه، وليس كذا أخبار الآحاد في أبواب الديانات فإنه[1] إذا تركنا العمل بها لم يفض ذلك إلى مفسدة ظاهرة كالمفسدة الظاهرة في ترك العمل بأخبار الآحاد في المصالح الدنيوية ولا اعتماد على هذه الطريقة وإنما الاعتماد على الدليل السمعي[2].

وقد تمسك علماؤنا في الأدلة السمعية بأنواع:

أولها: قول الله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة[3]﴾. الآية والطائفة إسم يطلق على العدد اليسير، فوجه الدليل من الآية أن الله تعالى أوجب على طائفة الانذار، ولو[4] لم يوجب على المخبرين قبول أخبارهم لم يكن للانذار فائدة.

---

(١) في المخطوطة (فأما).

(٢) ذكر ابن برهان الدليل العقلي على وجوب العمل بخبر الواحد وبين ضعفه وارتضى ما ارتضاه الأكثرون وهو الاعتماد على الأدلة السمعية.

(٣) التوبة: ١٢٢.

(٤) سقط من المخطوطة (لو).

وقد اعترض على هذه الآية من وجوه:

الأول منها: إن الله تعالى أوجب أن ينفر[1] من كل فرقة منهم طائفة وإذا اجتمعت الطوائف فأخبرت كانت أخبارهم متواترة. وكلامنا في خبر الواحد والآية لا دلالة فيها على أخبار الآحاد.

والثاني: إن وجوب الانذار لا يدل على وجوب القبول، فإن الشاهد الواحد يجب عليه اظهار ما عنده من الشهادة ولا يجب قبول قوله ولا العمل به.

الثالث: إن الله تعالى قال: ﴿ليتفقهوا في الدين﴾. وهذا يدل على أن إنذارهم[2] كان بطريق الفتوى[3] وليس في الآية أنهم أخبروا مجتهداً ورووا حديثاً لعالم[4]. ومسألة الخلاف موضوعة في قبول خبر الواحد على العالم، وليس في الآية ما يدل على ذلك.

قصارى ما قيل في الجواب: إن الله تعالى أوجب على كل طائفة أن ينذروا القبيلة الذي خرجت منها، وليس اجتماع[5] الطوائف شرطاً في الانذار.

أما قولهم بأن وجوب الانذار لا يدل على وجوب القبول فكلام لا أصل له فإن القبول لو لم يكن واجباً لم يكن للانذار فائدة، وقبول قول الشاهد واجب على الحاكم ولكن العمل متوقف على

---

(١) في المخطوطة (نفر).

(٢) سقط من المخطوطة (أن).

(٣) (الفتوى) إضافة من المحقق لفساد المعنى بدونها ولأنه يدل عليها الجواب عن هذا الاعتراض.

(٤) في المخطوطة (حديث العالم).

(٥) في المخطوطة (إجماع) وإجتماع تتناسب مع الاعتراض.

شرطه، وكون العمل متوقفاً على شرطه ليس يمنع من قبول الخبر.

وقولهم: إن هذه الآية إنما هي نص في التفقه وفتوى العامة لا في الأخبار المروية في المجتهد قول باطل، وذلك أن التفقه إنما يكون بحفظ الأحاديث، والفقهاء في ذلك الزمان هم حفظة الأخبار ونقلة الآثار، ولأن اللفظ عام فيما إذا كان هناك مجتهد أو لم يكن.

فإن قالوا: لو كان المجتهد فيما بينهم لم تجب الرحلة في طلب العلم.

قلنا: الرحلة إذ ذاك كانت واجبة لأن الأحكام كانت عرضة للتغيير والتبديل بما طرأ عليها من النسخ، وفي[1] السؤال إشكال والاعتماد على غير هذا[2].

ومن علمائنا من تمسك بقوله تعالى:﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك[3]﴾ وكان رسول الله ﷺ يبعث رسله إلى الملوك ويدعوهم إلى الله تعالى ويأمرهم باتباعه؛ فكان يرسل إلى كسرى

---

(١) (الواو) إضافة من المحقق.

(٢) كذلك بين الآمدي والغزالي ضعف هذا الدليل مع أنهما ذكرا آيات أخرى لم يذكرها ابن بَرهان منها قوله تعالى:﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأفتبينوا﴾،وقوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾. وقوله تعالى: ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى﴾ وقوله تعالى:﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾. وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله﴾ انظر الأحكام ١/٢٥٠ واعتماد إمام الحرمين والغزالي واتباعهما على دليلين وصفوهما بأنهما قاطعين وهما: إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد، والثاني ما تواتر من إنفاذ الرسول صلى الله عليه وسلم رسله وسعاته وقضاته آحاداً. وأما الآمدي فاعتمد على إجماع الصحابة وضعف باقي الأدلة. وهو موافق لما اعتمد عليه ابن بَرهان.

(٣) المائدة: ٦٧.

وقيصر وقبائل اليمن الواحد والاثنين ويسقط عنه فرض التبليغ بذلك. ولولا أنه وجب على المبلغين بأخبار الآحاد لم يسقط عنه فرض التبليغ.

والاعتماد في هذه المسألة على اجماع الصحابة، فإن أصحاب رسول الله ﷺ أجمعوا على العمل باخبار الآحاد، فمن ذلك: عمل أبي بكر الصديق في توريث الجدة السدس[1] بخبر المغيرة بن شعبة[2].

وعمل عمر بن الخطاب بحديث عبد الرحمن بن عوف[3] في أخذ الجزية من المجوس[4].

---

(١) أخرج الحديث مالك وأحمد والأربعة وصححه ابن حبان والحاكم. وأعله بعضهم بالإرسال لعدم صحة سماع راوية قبيصة بن ذؤيب من أبي بكر ولكن رجاله ثقات وانظر ألفاظه وطرقه في نصب الراية ٤/٤٢٨ والتلخيص الحبير ٢/٢٦٤ والمنتقى ٢/٤٥٩.

(٢) هو المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي أبو عبد الله وقيل أبو عيسى أسلم عام الخندق وقيل أول مشاهده الحديبية، أصيبت عينه في اليرموك، أحد دهاة العرب الثلاثة. كان مفاوضاً للفرس في القادسية ولاه عمر الكوفة ثم عزله عنها وولاه البصرة وأقره عثمان عليها. ثم ولاه معاوية على الكوفة بعد أن اعتزل الفتنة. قيل أحصن ثلاثمائة امرأة في الإسلام وقيل ألف امرأة توفي سنة ٥٠ هـ له ترجمة في الإصابة ٦/١٣١ والاستيعاب رقم ١٤٤٥ والبداية والنهاية ٨/٤٨.

(٣) هو عبد الرحمن بن عوف القرشي الزهري أبو محمد أحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد ستة أهل الشورى. هاجر الهجرتين وكان إسلامه على يد أبي بكر. اشتهر بعتق الرقيق والإحسان إلى الناس، وفضائله كثيرة جداً، توفي سنة ٣٢ هـ عن ٧٢ عاماً. له ترجمة في الإصابة ٤/٣٤٦ والبداية والنهاية ٧/١٦٣.

(٤) رواه البزار في مسنده والدارقطني في سننه وابن أبي شيبة في مسنده ومالك في الموطأ- كتاب الزكاة- عن جعفر بن محمد عن أبيه أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: لا أدري ما أصنع بالمجوس. فقال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب». أعله ابن عبد

وبخبـر ابن مالك[1] في دية الجنين[2].

وعمل بخبر عائشة في الغسل من التقاء الختانين[3].

وعمل بخبر أبي موسى في الاستئذان على الدخول[4].

والوقائع في ذلك كثيرة وقد اجتمعت الصحابة على العمل بها.

فإن قالوا: رد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس، ورد علي رضي الله عنه حديث معقل بن سنان.

البر بالانقطاع لأن محمد بن علي بن الحسين لم يلق عمر. وأعله غيره بالإرسال ولكن ورد معناه في البخاري من حديث مجالد قال: أتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل موته بسنة: «فرقوا بين كل ذي محرم من المجوس ولم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله أخذها من مجوسى هجر. ويشهد له أيضاً ما رواه البخاري من أخذ الجزية من البحرين التي صالح أهلها رسول الله ﷺ وولى عليها العلاء بن الحضرمي وهم من المجوس وانظر نصب الراية ٣/٤٤٨، فتح الباري ٦/٣٥٩.

(١) هو حمل بن مالك بن النابغة الهذلي أبو نضلة، نزيل البصرة. كانت عنده زوجتان أحداهما مليكة والأخرى أم عفيف رمت إحداهما الأخرى بمسطح فأصابت بطنها فألقت جنينها فقضى فيه ﷺ بغرة عبد أو أمة «له ترجمة في الإصابة ٢/٣٩ والاستيعاب ٣٧٦».

(٢) أخرج الحديث البخاري في باب الكهانة وباب الديات ومسلم باب دية الجنين ١١/١٧٥ وأخرجه مالك في الموطأ ٢/٨٥٥ وأخرجه النسائي وأبو داود وانظر فتح الباري ١٠/١٨٣، ١٢/٢١٨.

(٣) تقدم تخريج الحديث في المسألة الخامسة من كتاب المفهوم في الجزء الأول.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان عن أبي سعيد الخدري قال: كنت في مجلس من مجالس الأنصار إذ جاء أبو موسى كأنه مذعور فقال: استأذنت على عمر ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت وقال رسول الله ﷺ «إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع» قال: لتأتيني على هذا ببينة. فقال أبو سعيد: لا يقوم معك إلا أصغر القوم، فقام أبو سعيد فشهد له. وزاد في الموطأ. أما إني لا أتهمك ولكني أردت أن لا يتجرأ الناس على الحديث عن رسول الله ﷺ، وانظر فتح الباري ١١/٢٧.

قلنا: أما رد عمر رضي الله عنه لحديث فاطمة بنت قيس[١] لأنه اتهمها بالغفلة والسهوة وأما حديث معقل بن سنان[٢] فلأنه استحقره ونسبه إلى قلة التحفظ فقال: أعرابي بوال على عقبيه. ونحن وان قلنا بالتعبد بأخبار[٣] الآحاد ولكن يجب قبول خبر[٤] العدل الثقة.

وعمدة الخصم: إن خبر الواحد غير مقطوع بصحته لجواز الكذب عليه فلا يجوز العمل به لأنه ظن مجرد.

ولأنه لو وجب العمل بخبر الواحد لوجب العمل بخبر كل واحد، ألا ترى أنه لما وجب العمل (بالمتواتر وجب العمل)[٥] بكل خبر متواتر؟

---

(١) خبر فاطمة بنت قيس وترجمتها تقدمت في المسألة الحادية عشرة من كتاب الخصوص في الجزء الأول..

(٢) هو معقل بن سنان الأشجعي يكنى بأبي سنان، نزيل الكوفة. قدم المدينة في خلافة عمر ثم نفاه لما سمع امرأة تتغزل بجماله. حمل راية أشجع يوم حنين، قتل في وقعة الحرة على يد مسلم بن عقبة صبراً وذلك سنة ٦٣ هـ. روى عنه الشعبي والحسن البصري وعلقمة ومسروق. له ترجمة في الإصابة ١٢٥/٦ الاستيعاب: ١٤٣١ والبداية ٢٢٠/٨.

وحديثه: في قصة بروع بنت واشق الكلابية التي نكحت هلال بن مرة الأشجعي وقد فوضت له، فتوفي قبل أن يدخل بها أو يفرض لها صداقاً فقضى لها رسول الله ﷺ بصداق مثل نسائها وعليها العدة ولها الميراث. وقد بالغ في تخريج طرقه النسائي في كتاب النكاح ١٢١/٦. ورواه أبو داود في كتاب النكاح ٥٨٨/٢ والترمذي ١١١/٤ وقال حسن صحيح والحاكم في المستدرك ١٨٠/٢ وقال صحيح على شرط مسلم وعبد الرزاق في المصنف ٢٩٢/٦ وانظر مذاهب الفقهاء في التفويض في المغني لابن قدامة ٤٦/٨.

(٣) في المخطوطة (أخبار).

(٤) (خبر) زيادة من المحقق.

(٥) ما بين القوسين زيادة من المحقق وهي ضرورية لاستقامة العبارة.

قلنا: أما قولكم إن خبر الواحد غير مقطوع بصحته وهو ظن مجرد فهو مسلم غير أن العمل ليس بالظن وإنما العمل عند الظن، فإن الظن عَلَمٌ على الحكم، فهو بمنزلة الشك، فإن صاحب الشرع جعل الشك عَلَماً على تحريم صيام يوم الشك، فكذا[1] هنا خبر الواحد مظنون ويكون العمل به مستنداً[2] إلى قاطع من جهة السمع وهو الاجماع.

وقولكم: إنه لو وجب العمل بخبر الواحد لوجب العمل بخبر كل واحد قول باطل[3]. فإنا إنما نعمل بالخبر الواحد إذا اجتمعت فيه شرائط الصحة فأما إذا اختل شرط من شرائط الصحة لم يجب العمل وصار كما نقول في القياس فإنا لا نعمل بكل قياس وإنما نعمل[4] بالقياس الصحيح.

وربما تمسكوا بقوله تعالى: ﴿اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم[5]﴾ وبقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾[6] قالوا: وخبر الواحد لا يفيد العلم[7].

قلنا: أما قوله تعالى: ﴿اجتنبوا كثيراً من الظن﴾ وقوله: ﴿ولا

---

(١) في المخطوطة (هذا) وهو تصحيف:

(٢) قوله: «فكذا إلى مستنداً» ورد مكرراً في المخطوطة.

(٣) كثير من الأصوليين ومنهم الآمدي والرازي قرروا هذا الدليل بصورة أخرى وهي لو جاز العمل بخبر الواحد لجاز قبوله في إثبات العقائد والأصول مع أن معظم القائلين بجواز التعبد به لا يثبتون به العقائيد

(٤) في المخطوطة (العمل).

(٥) الحجرات: ١٢.

(٦) الاسراء: ٣٦.

(٧) وقد تمسكوا بآيات أخرى منهاقوله تعالى:﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾وقوله تعالى ﴿إن تتبعون إلا الظن﴾ وقوله تعالى:﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾.

تقف ما ليس لك به علم﴾[1]. فلا يدل على إسقاط التمسك بخبر الواحد، فإنا إنما نعمل بالعلم، وهو الذي استفدناه من جهة الاجماع، والظن علم وهو في كونه ظناً معلوم.

وقابلهم علماؤنا بقوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا[2]﴾ وهذا يدل على أن العدل إذا جاءنا بخبر وجب العمل به إلا أن التمسك بهذه الآية لا يقوى من حيث أن الاستدلال بها تعلق بدليل الخطاب وهو مختلف[3] فيه. فكيف يثبت بالمختلف[4] فيه، فالاعتماد على ما بيناه[5].

المسألة الحادية عشرة

خبر الواحد لا يفيد العلم[6] خلافاً لبعض أصحاب الحديث فإنهم

---

(١) حدث من الناسخ خطأ في النقل حيث أنه بعد أن كتب الآية رجع فكتب سطراً مما قبلها مرة أخرى.

(٢) الحجرات: ٦

(٣) أي أنه مختلف في حجية مفهوم المخالفة. والمخالفون هم الأحناف كما أنه يوجد خلاف بين الجمهور في الاحتجاج ببعض أنواعه.

(٤) في المخطوطة (المختلف).

(٥) وهو إجماع الصحابة على وجوب العمل بخبر الواحد الذي اجتمعت فيه شرائط الصحة. ولعل من أقوى الالزامات لهم أنهم يجيزون العمل بالظنون في أمور الدنيا ويعملون بالظن في الفتوى والشهادة كما أنهم يعتمدون على الظنون في بعض العبادات كالتوجه للقبلة عند عدم معاينتها فيلزمهم العمل بخبر الواحد وإن كان يفيد ألظن ثم أنه لو قصرنا العمل على القواطع لتعطلت كثير من الأحكام، لأن القواطع قليلة والحوادث كثيرة. والله أعلم.

(٦) قد عقد المصنف المسألة السادسة من كتاب الأخبار لخبر الواحد الذي اتصلت به القرائن ونقل عن جمع من الناس انهم قالوا إنه يفيد العلم وخص هذه المسألة بخبر الواحد مطلقاً وكان الأولى بحثه هذه المسألة عقب تلك وقد تكلمت على تلك المسألة

زعموا أن ما رواه مسلم[1] والبخاري[2] مقطوع بصحته.

بما يصلح هنا. وتمثيله بصحيحي مسلم والبخاري يشعر بتقييد خبر الآحاد بالتلقي بالقبول، لأنه هذه هي صفة هذين الكتابين. وقد صرح بعض الأصوليين بهذا القيد في كتبهم عندما عنونوا لهذه المسألة. وقد نسب المصنف القول بإفادة العلم لأهل الحديث ونسبه الآمدي والأسنوي للمعتزلة. وأهل الحديث عباراتهم متفاوتة والنقول عنهم مختلفة وخاصة الحنابلة لأنه ليس للإمام عبارة صريحة في ذلك، وإنما مستندهم إنه قال في أخبار الرؤية تفيد العلم، وفهم كل فريق منهم فهما يختلف عن الآخر. ولكن الذي أراه أليق بالإمام أحمد وعليه جمهور الحنابلة المتأخرين ما حرره أبو يعلى من أنها تفيد العلم بشرط صحة السند وعدم الاختلاف بالرواية مع تلقي الأمة له بالقبول. ولهذا قالوا: إن العلم الحاصل من خبر الواحد نظري وليس ضروري كالخبر المتواتر. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في إرشاد الفحول ٤٩، والأحكام للآمدي ١/ ٢٣٤ واللمع ٤٠ والمسودة ٢٤٠ والمستصفى ١٦٦، وروضة الناظر ٩٩ ونهاية السول ٢/ ٣١٥ والمحصول ٢/١/٤٠٠.

(١) هو ملسم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري أبو الحسين المتوفي بنيسابور سنة ٢٦١ هـ. رحل في طلب الحديث للحجاز ومصر والشام وغيرها. أشهر كتبه الصحيح جمع فيه اثني عشر ألف حديث. والمسند الكبير رتبه على الرجال: وله الأسماء والكنى ومشائخ الثوري. والأفراد والوحدان والأقران وغيرها: له ترجمة في مقدمة شرح النووي لمسلم وطبقات الحنابلة ١/٣٣٧ والبداية والنهاية ١١/٣٣. وتاريخ بغداد ١٣/١٠٠، ووفيات الأعيان ٢/٩١ وتهذيب التهذيب ١٠/١٢٦، والأعلام ٨/١١٨ وتذكرة الحفاظ ٢/١٥٠.

(٢) هو محمد بن إسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة البخاري أبو عبد الله الحافظ. انتخب صحيحه من ستماية ألف حديث كان يحفظها. له التاريخ والضعفاء في رجال الحديث وخلق أفعال العباد والأدب المفرد ولد سنة ١٩٤ هـ ببخارى قام برحلة طويلة لسماع الحديث. سمع من نحو ألف شيخ مات في خرنتك سنة ٢٥٦، له ترجمة في تذكرة الحفاظ ٢/١٢٢، تهذيب التهذيب ٩/٤٧ وفيات الأعيان ١/٤٥٥ والأعلام ٦/٢٥٨ تاريخ بغداد ٢/٣٤٢. طبقات الحنابلة ١/٢٧١ ودائرة المعارف الإسلامية ٣/٤١٩.

وعمدتنا: إن العلم لو حصل بذلك لحصل لكافة الناس كالعلم بالأخبار المتواترة[1].

ولأن البخاري ليس معصوماً عن الخطأ فلا نقطع بقوله، لأن أهل الحديث وأهل العلم غلَّطوا مسلماً والبخاري وثبتوا أوهامها، ولو كان قولها مقطوعاً به لاستحال عليها ذلك.

ولأن الرواية كالشهادة، ولا خلاف أن شهادة البخاري ومسلم لا يقطع بصحتها، ولو انفرد الواحد منهم بالشهادة لم يثبت الحق به فدل على أن قوله ليس مقطوعاً به، وان أبدوا[2] في ذلك منعاً كان خلاف إجماع الصحابة فإن أصحاب رسول الله ﷺ ما كانوا يقضون باثبات الحقوق إلا بشهادة شاهدين.

ولا عمدة للخصم إلا أن الأمة أجمعت على تلقي هذين الكتابين بالقبول واتفقوا على العمل بها. وهذا لا يدل على أنها مقطوع بصحتها[3]. فإن الأمة إنما عملت بها لاعتقادها[4] الأمانة والثقة في الرواية، وليس كل ما يوجب العمل به كان مقطوعاً بصحته[5].

المسألة الثانية عشرة

يجب العمل بخبر الواحد وإن لم يتابعه غيره.

---

(١) وضعَّف هذا الدليل الآمدي في الأحكام وأبو الحسين في المعتمد بأنه قياس تمثيلي والقياس التمثيلي غير مفيد للعلم.

(٢) في المخطوطة (أبدلوا).

(٣) في المخطوطة (أنها مقطوع بصحتها).

(٤) في المخطوطة (لاعتقادها).

(٥) لأنه يجب العمل بغلبة الظن في أحكام كثيرة.

وقال أبو علي الجبائي[1]: لا بد من رواية إثنين عن اثنين حتى يتصل الأمر برسول الله ﷺ.

وعمدتنا: إن الصحابة أجمعوا على العمل بخبر الواحد العدل ولم يشترطوا المتابعة، فإن اشتراط المتابعة خلاف الإجماع.

ولأن اشتراط المتابعة لا يخلو إما أن يكون لطلب العلم أو الظن به، وطلب العلم مستحيل، فإنه لا يحصل بقول الاثنين والظنون لا غاية لها، وليس الوقوف عند ظن أولى من الوقوف عند غيره، فوجب الاقتصار على أول المراتب وهو الظن الحاصل بقول الواحد.

ولأن اشتراط الاثنين يفضي إلى إبطال التعلق بأخبار الآحاد لأنه إذا[2] روى إثنان عن رسول الله ﷺ حديثاً وجب أن يروي عن كل واحد من الاثنين إثنان ويتضاعف الأمر في الرواية كتضاعف رقعة الشطرنج، وذلك مستحيل يفضي إلى إبطال التمسك بالأخبار، وذلك لا يجوز.

وعمدة الجبائي إن الصحابة طلبوا الزيادة على الواحد. فقال أبو

---

(١) حقيقة مذهب أبي علي الجبائي كما نقله أبو الحسين في المعتمد ٢/٦٢٢: وقال أبو علي: «إذا روى العدلان خبراً وجب العمل به، وإن رواه واحد فقط لم يجز العمل به إلا بأحد شروط منها: أن يعضده ظاهر أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو يكون منتشراً» وقال أبو الحسين: «إن عبد الجبار بن أحمد نقل عنه في الشرح أنه لم يقبل في الزنا إلا خبر أربعة كالشهادة عليه» ونسبة هذا القول للجبائي متفق عليه بين الأصوليين، حيث لم يخل منه كتاب وينظر تفصيل المسألة في المسودة ٢٣٨ والمستصفى ١٨٠ ونهاية السول ٢/٢٥٣ واللمع ٤٠ وشرح تنقيح الفصول ٣٦٨ وروضة الناظر ١١١. والمحصول ٢/١/٥٩٩ والبرهان ١/٦٠٧.

(٢) في المخطوطة (إذ).

بكر الصديق رضي الله عنه للمغيرة لما روي له حديث توريث الجدة السدس[1]: من يشهد معك؟ قال: محمد بن مسلمة[2]. وقال عمر رضي الله عنه:[3] من يشهد معك؟ فجاء برجل من الصحابة.

ولأن[4] الخبر كالشهادة، والعدد شرط في الشهادة فكذا في الخبر.

قلنا: هذا لا حجة فيه، وذلك لأن الصحابة إنما طلبوا الزيادة للاحتياط[5] لا للاشتراط. فإنهم قد قبلوا خبر الواحد إذا[6] انفرد، ولكنهم طلبوا الزيادة لمصلحة. فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لأبي موسى الأشعري: «والله لا أتهمك ولكني خشيت أن يقدم

---

(١) تقدم تخريجه قبل مسألتين.

(٢) في المخطوطة (سلمة) وهو تصحيف.
وهو محمد بن مسلمة الأوسي الأنصاري الحارثي أبو عبد الرحمن صحابي ولد سنة ٢٠ قبل الهجرة وتوفي سنة ٤٣ هـ وقيل ٤٦ هـ. وشهد بدراً وما بعدها إلا تبوك. ولاه عمر على صدقات جهينة. اعتزل الفتنة أيام علي. وكان المحقق في أمور الولاة عند عمر. له ترجمة في الإصابة برقم ٧٨٠٨ وانظر الكامل لابن الأثير ٣/٢.

(٣) العبارة فيها نقص. إما أن يكون سقطاً أو متعمداً اعتماداً على ما تقدم قبل مسألتين وتمامها: «إلى أبي موسى الأشعري لما روي له «الاستئذان ثلاثاً» والرجل الذي جاء به هو أبو سعيد الخدري. وتقدم تخريج الحديث قبل مسألتين.

(٤) (الواو) زيادة من المحقق.

(٥) ورحم الله الإمام الشافعي إذ قال في الرسالة فقرة ١١٨٧ وما بعدها: فإن قال قائل قد طلب عمر مع رجل أخبره خبراً آخر. قيل له لا يطلب عمر مع رجل أخبره آخر إلا على أحد ثلاث معاني: إما للاحتياط أو لكونه أثبت للحجة وأطيب لنفس السامع أو لم يعرف المخبر فيقف عند خبره حتى يأتي مخبر يعرفه ثم قرر أنه في خبر الاستئذان كان للاحتياط.

(٦) (إذا) زيادة من المحقق.

الناس على رواية الأخبار[1] . » فإنه كان رواة بعد الثلاث.

وأما تشبيهه[2] الرواية بالشهادة: فإن الشهادة مبنية على التضييق، ولهذا لا تسمع من النساء على الانفراد ولا من العبيد على الاطلاق، ولا تسمع من وراء حجاب، ولا تقبل فيها العنعنة، ويشترط فيها حضرة القاضي ومجلسه وتقدم الدعوى. فكل ذلك معدوم في الرواية، ولأن الشهادة في الزنا لا تسمع إلا من أربعة والرواية لا يشترط فيها اجتماع أربعة[3] فافترق البابان.

المسألة الثالثة عشرة

مذهب الشافعي رضي الله عنه: إن المراسيل لا يجوز الاحتجاج بها إلا مراسيل سعيد بن المسيب ومراسيل الصحابة وما انعقد الإجماع على العمل[4] به، خلافاً لأصحاب أبي حنيفة.

---

(١) في الموطأ ٣/١٣٤ وفي الرسالة ص ٤٣٥ «أما إني لم أتهمك ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ». وهو منقطع ووصله غيره وانظر شرح الزرقاني ٤/١٨٨ وفتح الباري ١١/٢٢.

(٢) (أما) زيادة من المحقق.

(٣) هذا الرد لا يرد على أبي علي الجبائي لأنه يشترط في رواة الزنا أربعة كما نقله عنه عبد الجبار بن أحمد على ما في المعتمد ٢/٦٢٢.

(٤) حقيقة مذهب الشافعي كما بينه في الرسالة من ص ٤٦١- ٤٦٦. أن مرسل الصحابي حجة مطلقاً، ومرسل صغار التابعين ليس بحجة، ومرسل كبار التابعين حجة بأحد شروط خمسة وهي:

١ -أن يكون أسنده غير مرسله.

٢ -أو أرسله راوٍ آخر يروي عن غير شيوخ الأول.

٣ -أو عضده قول صحابي.

٤ -أو عضده قول أكثر أهل العلم.

وصورة المراسيل أن يقول الراوي: «قال رسول الله ﷺ ولم يسمع من رسول الله ﷺ، ولم يذكر الراوي المتوسط بينهما[1] »

وعمدة أصحاب أبي حنيفة: إن الارسال صدر ممن لو أسنده قبل إسناده فينبغي أن يقبل إرساله، فإن تطرقت التهمة إلى ارساله تطرقت إلى إسناده.

---

٥ -أو يعرف من حال المرسل أنه لا يرسل عمن فيه جهالة أو ليس مرغوباً في الرواية عنه.

وقد قبل الشافعي مراسيل ابن المسيب لأنه اختبرها فوجدها مسندة من طرق أخرى. وذهب لقول الشافعي معظم أصحابه والباقلاني. وكثيراً ما ينسب للشافعي القول بعدم القبول مطلقاً وهو ليس بصحيح. ونسب أبو الحسين وغيره القول برد المراسيل على كل حال لبعض أهل الظاهر وطائفة من أهل الحديث قال ابن الصلاح: وما ذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل والحكم بضعفه هو الذي استقر عليه آراء جماعة حفاظ الحديث ونقاد الأثر وتداولوه في تصانيفهم وشذ قوم فلم يقبلوا مرسل الصحابي لاحتمال روايته عمن لم تثبت صحبته.

وذهب المعتزلة وأبو حنيفة ومالك وأحمد في أشهر الروايتين عنه إلى قبول رواية المرسل مطلقاً ونصره الآمدي وقال به الأوزاعي وسفيان الثوري والكرخي. وقصر عيسى بن أبان الحنفي قبوله المرسل على مرسل الصحابي والتابعي وتابع التابعي ومن هو من أئمة النقل. وينظر تفصيل المسألة في: الرسالة ص ٤٦١ - ٤٦٩ والمحصول ٢/١/٦٥٠ والاحكام لابن حزم ٢/٢، والبرهان ١/٦٣٤ والأحكام للآمدي ١/٢٩٩ وارشاد الفحول ٦٤ والمسودة ٢٥٠، ٣١٠ ونهاية السول ٢/٢٦٤، والمستصفى ١٩٥ واللمع ٤١ وروضة الناظر ١٢٥ والمتعمد ٢/٦٢٨ وشرح تنقيح الفصول: ٣٧٩ واختصار علوم الحديث لابن كثير ٣٧.

(١) هذه صورة المرسل عند الأصوليين وهي أعم من صورته عند المحدثين. فالمرسل عند المحدثين هو: «قول التابعي قال رسول الله ﷺ» وفي علوم الحديث لابن الصلاح: «لا نعد في أنواع المرسل ما يسمى في أصول الفقه مرسل الصحابي وهو في حكم الموصول المسند عندنا».

قالوا: وربما كان المرسل أقوى من المسند لأن المسند قد جعل العهدة فيه على المسمى المذكور بخلاف المرسل فإنه يقلد العهدة بنفسه. ومثاله: إن الواحد منا إذا شك في أمر قال[١] حدثنيه فلان، فإذا قطع به قال: كذا وكذا[٢].

قالوا: ولأن أصحاب الحديث كانوا يرسلون الأحاديث، فلو كان إرسالها يسقط التعلق بها كان ذلك تضييعاً للسنن والأخبار. وقد اشتمل كتاب مسلم[٣] والبخاري على كثير من المراسيل، وقد احتج العلماء بها من غير استثناء[٤].

---

(١) في المخطوطة (فقال).

(٢) لعل مستند من قال: إن المرسل أقوى من المسند الأثر المروي عن ابراهيم النخعي: قال إذا رويت عن عبد الله (أي ابن مسعود)، وأسندت فقد حدثني واحد، وإذا أرسلت فقد حدثني جماعة عنه ».

(٣) في المخطوطة: (المسلم).

(٤) أما مسلم فلا يشتمل إلا على أربعة عشر حديثاً منقطعاً على ما ذكر النووي نقلاً عن الحافظ أبي علي الغساني متابعاً في ذلك المازري وقد تعقبها.. العلماء فأسندوها أو معظمها. ولم يكن هناك اتفاق على الاحتجاج بالمرسل بل روى مسلم في مقدمة صحيحه عن ابن عباس أنه لم يقبل مرسل بعض التابعين ومنهم بشير العدوي مع كون ذلك التابعي ثقة خرج له في الصحيحين ونقل عن ابن سيرين أنه قال: كانوا لا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قيل سموا لنا رجالكم فينظر لأهل السنة فيؤخذ عنهم وإلى أهل البدعة فلا يؤخذ عنهم. ونقل أبو عبد الله الحاكم عن سعيد ابن المسيب ومالك وجماعة من أهل الحديث عدم الاحتجاج بالمرسل.

أما بالنسبة لما ورد في صحيح البخاري فهو كثير. وذكر ابن حزم أن تعليقات البخاري غير مقبولة وذلك ليتسنى له تقرير مذهبه الفاسد في إباحة الملاهي لأن النهي عنها ورد في تعليقات البخاري وقد ردَّ عليه ابن الصلاح وغيره ذلك.

وقال الحافظ ابن حجر أمير المؤمنين في الحديث: إن المعلق في الصحيح ينقسم إلى قسمين رئيسين:-

قالوا: ولأن عبد الله بن عباس روى عن رسول الله ﷺ أحاديث كثيرة ولم يسمع منه إلا قدر عشر[1] أحاديث، وإنما روى[2] باقي الأخبار عن الصحابة.

ولأنهم[3] قالوا:[4] «ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ ولكن بعضنا لا يتهم بعضاً».

ولأن مراسيل الصحابي حجة فكذلك مراسيل غيرهم. ومراسيل

أولها: ما روي بطريق الجزم وهذا يحتمل ثلاثة أقسام:-
الأول: معلق قد وصله في محل آخر وعلقه في هذا الموضع للاختصار.
والثاني: معلق لا يلتحق بشرطه ولكنه حسن صالح للحجية.
والثالث: معلق ضعيف بالانقطاع.
ولهذا عاب صاحب توضيح الأفكار على من قال: إن كل معلقات البخاري التي وردت بصورة الجزم صحيحة.
وذكر ابن حجر أن ما رواه معلقاً بصيغة التمريض متردد بين أربعة احتمالات
١- صحيح على شرطه.
٢- صحيح على شرط غيره.
٣- حسن ضعيف فرد يجبر بالعمل على موافقته.
٤- ضعيف فرد لا جابر له.
وبهذا يظهر ضعف قولهم: وقد احتج العلماء بها من غير استثناء وانظر في ذلك مقدمة شرح النووي على مسلم ص ١٦ وما بعدها وانظر في ذلك توضيح الأفكار ٢٩٦/١.

(١) نقل الآمدي في الأحكام والغزالي في المستصفى أن ابن عباس لم يسمع من الرسول ﷺ إلا قدر أربعة أحاديث. الأحكام ٢٩٩/١ والمستصفى: ١٩٦.
(٢) في المخطوطة (روي).
(٣) في المخطوطة (أنهم).
(٤) هذا الأثر روي عن البراء بن عازب وبعضهم رواه عن أنس. أنظر ترجمة البراء بن عازب في الإصابة ١٤٢/١ والمعرفة للحاكم ص ١٤ والسنة قبل التدوين: ٥٩.

سعيد بن المسيب حجة وخبر سعيد كخبر غيره، فينبغي أن يجوز الاحتجاج بمراسيل غيره.

قالوا: ولأن الشافعي رضي الله عنه قال في كتبه: «حدثني الثقة»، وهذا تمسك منه بالمراسيل، فلو لم يكن عنده حجة وإلا لما احتج به على غيره.

وعمدتنا: إن العدالة شرط في الرواية ومن لم يذكر اسمه لا يعرف عدالته ولم تتحقق حاله فلا يجب العمل بقوله.

وأما قولهم: إن الإسناد مقبول فوجب أن يقبل الإرسال لأنه صدر ممن لو صدر منه الإسناد قبل، قول باطل، وذلك أن الخبر المسند قد صرح فيه باسم الراوي وأمكن الوقوف على حقيقة حاله بخلاف المراسيل.

وقولهم: إن مراسيل الصحابة مقبولة، فالعذر ظاهر وذلك أن الصحابي لا يخلو من أحد أمرين إما أن يكون قد سمع من الرسول ﷺ أو سمع من صحابي. فإن سمع من رسول الله ﷺ فهو مقطوع بعصمته، وان سمع من صحابي فهو مشهود بعدالته، وليس كذا ههنا. فإن عدالة التابعين وتابعي التابعين غير معلومة، فمنهم المجروح والفاسق.

وقولهم: إن الشافعي رضي الله عنه قال: حدثني الثقة. الجواب عنه ظاهر، فإن الشافعي رضي الله عنه إنما احتج بذلك على متابعيه[2]. والحق عندنا أن الإرسال إن كان صادراً ممن يعتقد

---

(١) في المخطوطة (وأنكر) وهو تصحيف.

(٢) في المخطوطة: متابعته.

صحة مذهبنا في الجرح والتعديل قبلنا قوله مسنداً كان أو مرسلا. وان كان ممن يخالف مذهبنا في ذلك لم نقبل إرساله في ذلك لإمكان أن من أغفل ذكره غير مقبول الرواية، لأنه ربما لو صرح باسمه رددناه فرددنا إرساله لذلك.

المسألة الرابعة عشرة

رواية أهل الأهواء مقبولة إلا الخطَّابية[1] من الرافضة، فإنهم يتدينون بالكذب، وهو مذهب محمد بن الحسن ومذهب أكثر الفقهاء خلافاً لأكثر المتكلمين والقاضي[2].

---

(١) هم أصحاب أبي الخطاب الأسدي الأجدع مولى بني أسد، اعتقدوا نبوة أبي الخطاب وسائر الأئمة ثم اعتقدوا بأنهم آلهة، ومن صفاتهم أنهم يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم، وقالوا: الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها. انظر تعريفات الجرجاني ٨٩، الملل والنحل للشهرستاني ١/١٧٩ والفرق بين الفرق ١٥٠ والحور العين ١٦٦.

(٢) لتحرير محل النزاع في هذه المسألة نقول: قد وقع الاجماع على عدم قبول رواية الكافر من غير أهل القبلة كاليهودي والنصراني. كما أن الجماهير على رد رواية من يستبيح الكذب من أهل القبلة ولا يعتد بخلاف من خالف هذين القسمين.

ثم وقع الخلاف في المبتدع من أهل القبلة كالجهمي وغيره فالأكثر على أنه إذا كفَّرناه لا تقبل روايته وبه قال الباقلاني والغزالي عبد الجبار بن أحمد والآمدي ومالك. وقال جماعة بقبول روايته منهم الشافعي وأبو الحسين وفخر الدين الرازي وامام الحرمين.

أما إذا كان فاسقاً متأولا ولم يستبح الكذب ولا كان داعياً لبدعته فالجمهور على قبول روايته وخالف في ذلك الباقلاني والامام مالك حتى أن الامام مالك لا يقبل رواية من كان فسقه مظنونا مثل الحنفي إذا شرب النبيذ من غير سكر فقال: أحده ولا أقبل شهادته.

وقال بقول الامام مالك الجبائيان من المعتزلة.

أما الامام أحمد فمنع من الرواية عمن دُعي لفتنة خلق القرآن فأجاب. وأجاز =

وعمدتهم: إن رواية الفاسق مردودة، فرواية المبتدع أولى أن تكون مردودة. والجامع بينهما أن الفسق معصية والبدعة معصية، فإذا ردت[1] روايته بمعصية رد بما هو أعظم منها. ولأن الفسق لا يخرج من الدين، والبدعة تخرج من الدين فهو أولى بأن تكون مانعة من الرواية.

وعمدتنا: إن المبتدع إذا لم تكن بدعته حاملة على الكذب كان الظاهر صدقه فيما يخبر به فكانت روايته مقبولة، وقد روي في نقل محمد بن الحسن أنه قال:«إذا قبلنا رواية أهل العدل[2] فهم يعتقدون أن من كذب فسق فكيف لا نقبل رواية الخوارج وهم يعتقدون أن من كذب كفر».

وأما الجواب عن عمدتهم: فإن الفاسق إنما لا تقبل روايته لأنه ارتكب محظورا في[3] دينه مع العلم به، فلم نأمن أن يكذب مع العلم

الرواية عن المرجىء والقدري إذا لم يكونا داعين لبدعتهما. ولهذا اختلف أصحابه في وضع الضابط لقوله. والذي يظهر أن مذهب الشافعي هو الذي عليه المعول عند أهل الحديث لأن البخاري ومسلم خرجا للخوارج وهم من أهل الاهواء وقد حكم عليهم البعض بالكفر.

واما الروافض فلم تقبل روايتهم لأنهم استباحوا وضع الأحاديث في الامامة وآل البيت وانظر تفصيل المسألة في: الأحكام للآمدي ٢٦٨/١ والمسودة ٢٦٢ والمستصفى ١٨٢ ونهاية السول ٢٤٨/٢ اللمع ٤٢، شرح تنقيح الفصول ٣٥٩ وروضة الناظر ١١٢ والمعتمد ٦١٧/٢. وعلوم الحديث لابن الصلاح ١٠٣ والعدة ٩٥٣/٣ والمحصول ٥٦٧/١/٢.

(١) في المخطوطة (رددت).

(٢) في المخطوطة: (العدول) وهو تصحيف. والمقصود بأهل العدل المعتزلة لأن العدل أحد أصولهم الخمسة التي اتفقوا عليها.

(٣) «في» اضافة من المحقق.

بجرمة الكذب، وأما البدعة المخرجة عن الدين فإنها مانعة له من قبول الرواية لاتصاف صاحبها بصفة الكذب.

فإن قالوا: هلا قبلتم رواية من إذا كان عدلاً في دينه.

قلنا: عدالة الكافر غير معلومة لأنهم بدلوا دينهم وحرفوا مللهم، وقد وصفهم الله تعالى بافتعال الكذب مع العلم فقال تعالى: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون﴾.[1]

وقال الله تعالى: ﴿ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾.[2]

ولو أن يحيى بن معين[3] والبخاري قد جاءا[4] في رجل لم تقبل روايته، فما ظنك بمن شهد الله تعالى عليه بالكذب.

ولأن الأمة أجمعت على قبول صحيحي[5] مسلم والبخاري وقد رويا فيها عن أهل الأهواء والبدع، فرويا عن قتادة[6] وكان

---

(١) البقرة: ٧٩.

(٢) آل عمران: ٧٨ وفي المخطوطة (ويقول) بدل (ويقولون).

(٣) هو يحيى بن معين بن عون بن زياد الغطفاني البغدادي أبو زكريا محدث حافظ مؤرخ عارف بالرجال. ولد بالقرب من الأنبار سنة ١٥٨ هـ حدث عنه البخاري ومسلم وأحمد بن حنبل. توفي بالمدينة. له التاريخ، والعلل، ومعرفة الرجال. له ترجمة في تهذيب التهذيب ٢٨٠/١١، وتاريخ بغداد ١٧٧/١٤ مروج الذهب ٢٣١/٧. طبقات الحنابلة ٢٦٨. النجوم الزاهرة ٢٧٢/٢.

(٤) هكذا في المخطوطة. والمعنى «قد جاءا فيه بطعن».

(٥) في المخطوطة (صحيح).

(٦) هو قتادة بن دعامة السدوسي. قال يحيى بن معين عنه: حافظ ثقة ثبت مدلس رمي بالقدر، ومع هذا احتج به أصحاب الصحاح لا سيا إذا قال: حدثنا. قال علي بن =

قدريا، وعن عمران بن حطان[1] وكان خارجيا.

وعن الوليد بن كثير[2] وكان (اباضيا)[3] وعن عبد الرزاق[4] وكان رافضياً وفي ترك العمل بذلك خروج عن الاجماع.

المديني: قلت ليحيى بن سعيد: إن عبد الرحمن يقول: اترك كل من كان رأسا في بدعة يدعو إليها. قال كيف تصنع بقتادة وعمر بن زر. قال يحيى: إن تركت هذا الضرب تركت ناساً كثيرا ولد أكمه ولازم ابن المسبب وتوفي سنة ١١٧ هـ عن خمس وخمسين عاماً انظر تهذيب التهذيب ٣٥٦/٨ وميزان الاعتدال ٣٨٥/٣.

(١) في المخطوطة (عمر بن الخطاب رضي الله عنه) وهو تصحيف شنيع فكيف يكون عمر بن الخطاب خارجياً والخوارج حدثوا بعد مقتل عثمان رضي الله عنه. والصحيح أنه عمران بن حطان البصري التابعي. خرَّج له مسلم والبخاري. قال عنه أبو داود: ليس من أهل البدع أصح حديثا من الخوارج ثم ذكر عمران بن حطان وغيره وثقه ابن حبان وقتادة والعجلي وقال عنه ابن حبان: انه كان يميل لمذهب الشراة. وقال ابن البرقي: كان حروريا ونقل أبو حجر عن أبي زكريا الموصلي صاحب تاريخ الموصل إنه لم يمت عمران حتى رجع عن رأي الخوارج. وقال: ولهذا خرَّج له البخاري. انظر تهذيب التهذيب ١٢٧/٨.

(٢) هو الوليد بن كثير المخزومي مولاهم أبو محمد المدني، سكن الكوفة، وثقه جماعة منهم ابن المديني وأبو داود واسحاق بن راهوية والساجي. قال عنه أبو داود والساجي: إنه كان إباضيا توفي سنة ١٥١ هـ. انظر تهذيب التهذيب ١٤٨/١١ وميزان الاعتدال ٣٤٥/٤.

(٣) في المخطوطة اماميا وهو وهم. لأن النسبتين على طرفي نقيض لا يمكن الجمع بينهما، ولعل الوهم من النساخ.

(٤) هو عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني الحميري أبو بكر محدث حافظ فقيه. أخذ عنه البخاري. وثقه أحمد بن حنبل وأبو زرعة الدمشقي ومعمر والفريابي وابن عدي نسبه للتشيع جماعة منهم يحيى بن معين وابن عدي. ونقل ابن حجر في التهذيب ما يدل على عدم تشيعه. ولد سنة ١٢٦ هـ، توفي سنة ٢١١ هـ. ترجم له ابن حجر في تهذيب التهذيب ٣١٠/٦ وانظر ميزان الاعتدال ١٢٦/٢ والبداية والنهاية ٢٦٥/١٠، وشذرات الذهب ٢٧/٢.

المسألة الخامسة عشرة

الزيادة مقبولة من العدل إذا انفرد بها خلافاً لأصحاب أبي حنيفة[1].

فإنهم قالوا: الزيادة إذا[2] لم تنقل نقل الأصل لم تقبل ولم يعمل بها.

وعمدتنا: إن الراوي عدل فتقبل روايته، ولأنه لو روى حديثاً وانفرد به قبلت روايته، فإذا روى زيادة في الحديث كانت الزيادة مقبولة، فإن صحتها ممكنة والعدل إذا روى حديثاً يحتمل الصحة كانت روايته مقبولة..

---

(١) إذا كانت الزيادة مخالفة لما رواه سائر الثقات فهي مردودة اتفاقا. وانما النزاع في الزيادة التي لا تخالف المزيد عليه فالجمهور على قبولها. ونقل أبو يعلى في العدة عن جماعة من أصحاب الحديث أنهم يردون الزيادة مطلقا. وذهب الآمدي والشوكاني وفخر الدين الرازي إلى التفريق فإذا كان السماع في مجلسين قبلت والا فلا وللرازي قيود أخرى ذكرها في المحصول وأما أبو الخطاب من الحنابلة وجماعة من المحدثين ورواية عن أحمد أنهم ذهبوا إذا كان السماع في مجلس واحد يقدم قول الأكثرين وذوي الضبط. ومثل المحدثون لذلك بالحديث الذي في الصحيحين والسنن: «فرض الله زكاة الفطر من رمضان على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين». تفرد مالك بلفظة «من المسلمين» واحتج بهذه اللفظة الأئمة الثلاثة ولم يحتج بها أبو حنيفة. وانظر تفصيل المسألة في المحصول ٦٧٧/١/٢ والبرهان ٦٦٢/١ والعدة ١٠٠٧/٣ والأحكام للآمدي ٨٧/١ وارشاد الفحول ٥٦ والمسودة ٢٩٩ المستصفى ١٩٤. ونهاية السول ٢٧٠/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٨١، وروضة الناظر ١٢٤ والمعتمد ٦٠٩/٢ وعلوم الحديث ٧٧ والبخاري ١٣٠/٢ ومسلم ٦٨/٣.

(٢) (اذا) زيادة من المحقق.

وعمدة الخصم: إن الواحد إذا انفرد دون الجماعة توجهت نحوه[١] الملام وتطرقت إليه التهمة.

وقيل: لو كانت الزيادة صحيحة لاتفق أصحابه معه على نقلها فإن الجماعة أحفظ من الواحد، فلما انفرد دونهم لم يكمل الظن ولم تحصل الطمأنينة في سكون النفس فلم تُقبل روايته.

قلنا: هذا غير صحيح. وذلك أن من الممكن أنه[٢] سمع هذه الزيادة في مجلسٍ آخر فكان أضبط وأحفظ منهم[٣]، ويحتمل أنهم وقت السماع سهوا وهو يعلم في اطراد العادة أن جماعة الفقهاء إذا اجتمعوا للسماع من الامام ربما كان واحد منهم متقدماً في المعرفة بحفظ ما قاله الامام وان شارك الناس في السماع. فإذا كان الصدق محتملاً إجمالا ظاهرا قبلت الرواية مع العدالة.

المسألة السادسة عشرة

اختلف الأصوليون في رواية الحديث بالمعنى.

فذهب قوم إلى جواز ذلك وأباه آخرون.

وعمدة من منع ذلك: إن نقل الكتاب بالمعنى غير جائز، فكذلك ايضا نقل كلام[٥] الرسول ﷺ.

ولأن تغيير الألفاظ يتضمن الكذب على رسول الله ﷺ وهذا لا

---

(١) في المخطوطة (نحو).
(٢) يوجد في المخطوطة (من) قبل سمع
(٣) في المخطوطة (منها).
(٤) في المخطوطة (فإن).
(٥) (كلام) إضافة من المحقق.

يجوز لقوله ﷺ: «من كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار.»[1]

ولأن ألفاظ رسول الله ﷺ تتضمن من المعاني مالا تتضمن ألفاظ غيره فإنه قال: «أوتيت جوامع الكلم واختصرت[2] لي الحكمة اختصارا[3]. فلعل ألفاظه ﷺ اشتملت على معاني يتعلق بها كثير من الأحكام وقد أخل بها في النقل والتغيير.

ولأن ألفاظ رسول الله ﷺ كانت قابلة للتأويل، والألفاظ المنقولة إلينا لا تقبل ذلك النوع من التأويل. بيان ذلك: إن النبي ﷺ قال[4] «يضع الجبار قدمه في النار»[5] وهذا اللفظ قابل

---

(١) هذا الحديث متفق على تواتره فرواه عن الرسول ﷺ جمع من الصحابة منهم: أنس وأبو هريرة وعلي وجابر وابن مسعود والزبير ومعاوية وخرجته معظم كتب السنة. وينظر البخاري ٣/١، مسلم ١٠/١ وأبو داود ٢٨٧/٢ وتحفة الأحوذي ٤١٩/٧ وسنن ابن ماجة ١٣/١ وفيض القدير ٢١٤/٦.

(٢) في المخطوطة (في).

(٣) الحديث متفق عليه وأخرجته معظم كتب السنة. ففي البخاري ومسلم والنسائي بلفظ: «بعثت بجوامع الكلم...» وأخرجه البيهقي في شعب الايمان وأبو يعلى في مسنده عن عمر بن الخطاب، وأخرجه الدارقطني عن ابن عباس وأخرجه أحمد في المسند عن عمرو بن العاص بلفظ: أوتيت فواتح الكلم وخواتمه وجوامعه. وجميع الروايات التي اطلعت عليها فيها الكلام بدل الحكمة وانظر فتح الباري ٢٤٧/١٣، ٣٩٠/١٢ وكشف الخفا ٣٠٨/١ وفيض القدير ٥٦٣/١ والفتح الكبير ١٩٩/١ والمقاصد الحسنة ١٣٢/١ وهداية الباري ٢٨٦/١.

(٤) (قال) إضافة من المحقق.

(٥) رواه البخاري في كتاب التفسير في سورة ق عند قوله تعالى: ﴿وتقول هل من مزيد﴾ «أنظر فتح الباري ٥٩٤/٨. وأخرجه أيضا في كتاب التوحيد وكتاب الإيمان والنذور. وأخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها. أنظر النووي على =

للتأويل. إذ الجبار اسم من اسماء الله تعالى. وهو أيضا إسم لجبار من بني آدم. قال النبي ﷺ: «ضرس الكافر في النار كجبل أحد».[1] فلو غيَّر هذا اللفظ فقال: «يضع الله قدمه في النار.» لم يكن هذا اللفظ قابلاً للتأويل كقبول اللفظ الأول، فلا بد من مراعاة صيغ الألفاظ لتكون حافظة للمعاني.

ولأن من ألفاظ رسول الله ﷺ إذا نقلت إلى الفقهاء توفرت الهمم على استنباط المعاني منها[2] وتكثير الفوائد. وليس كذا إذا غُيرت وبدلت فإنها إذا غيرت وبدلت لم تتوفر الهمم على استنباط المعاني منها. فلا بد من نقلها على وجهها. ولهذا المعنى قال النبي ﷺ.

«نضَّر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمعها فرب حامل فقهٍ[3] ليس بفقيه ورب حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه».[4]

= مسلم ١٨٢/١٧ وأخرجه الترمذي في الباب العشرين من كتاب الجنة وأخرجه أحمد ٣٦٩/٢، ٥٠٧.

(١) أخرجه مسلم والترمذي من حديث أبي هريرة بلفظ: «ضرس الكافر مثل أحد وغلظ جلده مسيرة ثلاثة أيام».وأخرجه أحمد والحاكم في المستدرك بلفظ: «ضرس الكافر يوم القيامة» ولم أعثر عليه بلفظ: «ضرس الكافر في النار». انظر الفتح الكبير ٢٠٨/٢ وفيض القدير ٢٥٤/٤ ورمز السيوطي للحديث بالصحة.

(٢) الواو إضافة من المحقق.

(٣) يوجد في المخطوطة (إلى من) قبل ليس.

(٤) رواه الترمذي وصححه. وقال ابن حجر: رواه أحمد في المسند وأبو داود وابن حبان وابن أبي حاتم والخطيب وأبي نعيم والطيالسي وقال: سنده حسن. ورواه الشافعي والبيهقي في المدخل بلفظ: «نضَّر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها ثم أداها إلى من لم يسمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ثلاث لا يغل عليهن». ورواه أحمد في المسند والحاكم في المستدرك وابن ماجة =

وعمدتنا: إن المقصود من ألفاظ رسول الله ﷺ معانيها دون ألفاظها، ولهذا لم يكن رواية ألفاظها قربة، فإذا حصل المعنى بغير ذلك اللفظ فقد حصل المقصود بذلك المعنى، ولم يكن أصحاب رسول الله ﷺ يتدارسون الأخبار كما يتدارسون القرآن. وقد قال بعض الصحابة[1]: «ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ، ولكن بعضنا لا يتهم بعضا» وليس القرآن كذلك، فإن المقصود منه اللفظ والمعنى، فإن الاعجاز منه يتعلق بالنظم البديع والأسلوب الغريب العجيب الخارج عن أساليب الآدميين ولهذا المعنى كان أصحاب رسول الله ﷺ يحتاطون بحفظ ألفاظ القرآن دون ألفاظ السنة.

وقولهم: إن رسول الله ﷺ خُصَّ بأعلى مراتب الفصاحة فهذا مسلم إلا أنه ﷺ كان يخالط الناس ويحاورهم باللغة المعهودة. وانما كان يظهر غرائب الكلام وعجائبه عند ضيق الأمر وكانت ألفاظه ﷺ محفوظة في ذلك.

وقولهم: إنا لسنا نأمن أن تكون ألفاظ الرسول مشتملة على معاني لا يفي بها ألفاظ غيره.

فالجواب عنه ظاهر، وذلك إنا إنما نجوز رواية المعنى للفقيه

في سننه عن جبير بن مطعم. وأبو داود وابن ماجة عن زيد بن ثابت. والترمذي وابن ماجة عن ابن مسعود انظر مجمع الزوائد ١/١٣٩ والفتح الكبير ٣/٢٦٣ وفيض القدير ٦/٢٨٤ ومشكاة المصابيح ١/٧٨.

(١) تقدم الأثر في المسألة الثالثة عشرة. واشتهر نقل هذا الأثر عن البراء بن عازب كما أنه نقل ما يقاربه عن أنس. وعامة الأصوليين استشهدوا بهذا الأثر على حجية الحديث المرسل. ووجه استدلالهم به هنا غير ظاهر فتأمله.

المتحفظ للألفاظ الضابط لها، وذلك يؤمن معه الخلل.

وقولهم: لعل اللفظ الأول يقبل التأويل والثاني لا يقبل التأويل، فإنا إذا خصصنا ذلك بالفقهاء أمنا الخلل[١] في ذلك، فإن قول رسول الله ﷺ «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن»[٢] تنزل منزلة قوله من دخل ربع أبي سفيان فهو آمن، فإن هذه الألفاظ كلها بمعنى واحد، ولعل الأشبه بالحق مذهب من منع الرواية بالمعنى[٣]، فإنه أحوط إذ مراتب الناس في اللغة مختلفة وعبارتهم تتفاوت فالأحوط للدين رعاية الألفاظ.

---

(١) في المخطوطة (للخلل).

(٢) ذكره ابن حجر في الاصابة ١٢٧/٥ في ترجمة أبي سفيان قال: قال جعفر بن سليمان الضبيعي عن ثابت البناني إنما قال النبي ﷺ: من دخل دار أبي سفيان فهو آمن «لأن النبي ﷺ كان إذا آوى بمكة دخل دار أبي سفيان». وذكره ابن هشام في سيرته ٤٦/٤، وذكر أن العباس رضي الله عنه قال للرسول ﷺ: إن أبا سفيان رجل يحب الفخر فاجعل له شيئا. وذلك قبيل دخول الرسول ﷺ مكة..

(٣) يبدو أن ابن برهان متردد بين الجواز والمنع لأنه في معرض الاستدلال مال للجواز وختم المسألة بالميل للمنع. وأما جماهير العلماء ومنهم الأئمة الأربعة فقد أجازوا الرواية بالمعنى بشرطين: أولهما أن يكون الراوي عالماً بدلالات الألفاظ واختلاف مواقعها. ثانيهما أن لا يكون التبديل بما يوجد خلافاً في المعنى فيباح في المترادفين وما أشبهها. ومنع الرواية بالمعنى مطلقاً جماعة منهم محمد بن سيرين وبعض الشافعية واختاره أبو بكر الجصاص من الحنفية وبعض أهل الحديث وجمع الشوكاني في إرشاد الفحول في المسألة ثمانية مذاهب وذلك بحسب الشروط التي وضعها كل قوم لجواز الرواية بالمعنى لأنه لا يوجد من قال بجواز الرواية بالمعنى بدون شروط.

وينظر تفصيل المسألة في: المحصول ٦٦٧/١/٢ والعدة ٩٦٨/٣، والبرهان ٦٥٥/١ وارشاد الفحول ٥٧ والأحكام للآمدي ٢٨٣/١ والمسودة ٢٨١ والمستصفى ١٩٤ ونهاية السول ٢٦٨/٢ واللمع ٤٤ وروضة الناظر ١٢٤ وشرح تنقيح الفصول ٣٨٠ والمعتمد ٦٢٦/٢.

المسألة السابعة عشرة

خبر الواحد فيما يعم به البلوى فهو مقبول.

ونقل عن أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه[1] أنهم قالوا: غير مقبول.

وبنوا على ذلك مسائل منها رد الخبر الوارد في خيار المجلس[2]، ورد الخبر في لمس الذكر[3]، وغير ذلك من المسائل.

وعمدتهم: إن[4] ما يعم به البلوى يكثر السؤال عنه ويكثر الجواب عنه. وما كثر السؤال عنه كثر الجواب عنه، والجواب عنه شاع وانتشر وذاع واشتهر وظهر، فإذا لم ينقل نَقلَ مثله ظهر فساد أصله، وبهذا الطريق علمنا كذب من أخبرنا وقد خرج من المسجد

(١) ومنهم أبو الحسن الكرخي المعتزلي كما نقله أبو الحسين والغزالي في المستصفى والآمدي في الأحكام وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي: ١/٢٩٠ والمسودة ٢٣٨ والمستصفى ١٩٧ ونهاية السول ٢/٢٥٦ واللمع ٤٠ وشرح تنقيح الفصول ٣٧٢ والمعتمد ٢/٦٥٩ وارشاد الفحول ٥٦ وتيسير التحرير ٣/١١٢ ومسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٢/١٢٨ والعدة ٣/٨٨٥ والمحصول ٢/١/٦٣٢ والبرهان ١/٦٦٥.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ ٢/١٦١ عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار. ورواه الشافعي عن مالك في الأم ٣/٣ وانظر نيل الأوطار ٥/٢٨٩ وعون المعبود ٣/٢٨٧.

(٣) المقصود هنا خبر أبي هريرة وبسرة. والحديث أخرجه الخمسة وصححه الترمذي وابن حبان وقال البخاري هو أصح شيء في هذا الباب ولفظه «من مس ذكره فليتوضأ» انظر بلوغ المرام ١٧ والفتح الرباني ٢/٨٥ والدارقطني ١/١٤٧ والبيهقي ١/١٣٠ والمستدرك ١/١٣٨ وتلخيص الحبير ١/١٢٦.

(٤) سقطت (ما) من المخطوطة.

الجامع أن الخطيب سب الله ورسوله على المنبر ولم ينقل ذلك عن أحد سواه فإنا نعلم كذبه. وبهذا الطريق علمنا أن القرآن ما عورض لأنه عماد المسلمين وركن الدين وبه كَسرَ أصحاب رسول الله ﷺ الأكاسرة وقصروا[1] القياصرة وأذلوا العتاة والجبابرة، وكان اهل الشرك أشد[2] حرصاً على إطفاء نور الاسلام وانكار معجزات الرسول ﷺ واختاروا القتل ونهب الأموال وهتك الحريم على المعارضة بعد أن دعوا إليها فلو انتدب رجل لمعارضة القرآن لتوفرت الدواعي على نقله وحفظ كلامه ولا شك أن ذلك لم ينقل فدلَّ على أنه لم يكن.

وبهذا الطريق عرفنا أن القرآن ما زيد ولا نقص منه لأن المسلمين توفرت هممهم على حفظ القرآن ودراسته، فلو زيد فيه أو نقص تضمن ذلك إخلالهم.

وذلك خلاف عادتهم، ولأن القرآن لو زيد فيه لكانت الزيادة غريبة وتوفرت الدواعي على نقله، فلما لم ينقل دل على أن ذلك لم يكن.

وعمدتنا: إن خبر الواحد إذا نقله الثقة غلب على الظن صدقه فيما أخبر به وكون الأمر فيما يعم به البلوى ليس يدفع قبول الرواية فإنه قد يترك الحافظ رواية الحديث لأسباب: إما لأن غيره قام مقامه في ذلك أو يتحرى[3] عن نقل ألفاظ رسول الله ﷺ. ولذلك

(١) في المخطوطة «قصر»
(٢) (أشد) إضافة من المحقق.
(٣) في المخطوطة (يجري)

المعنى اتفق العلماء على قبول أخبار الآحاد الواردة في الإقامة[1] وهو فيما يعم به البلوى. واتفقوا على خبر أبي هريرة في الأكل ناسياً[2] وعلى الأخبار الواردة في حج رسول الله ﷺ. وقبل أبو حنيفة خبر القهقهة[3] والنبيذ[4] وهو مما يعم به[5] البلوى.[6] وليس هذا كما استشهدوا به من الزيادة والنقصان في القرآن

---

(١) أحاديث الاقامة سيأتي تخريجها في المسألة العشرين.

(٢) أخرجه البخاري عن أبي هريرة في كتاب الصوم، باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً. بلفظ: «إذ نسي فأكل وشرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه». انظر فتح الباري ١٥٥/٤، ٥٠٩/١١. وأخرجه الترمذي في الباب السادس والعشرين من كتاب الصوم وابن ماجة في الباب الخامس عشر من كتاب الصيام وأبو داود في الباب التاسع والثلاثين من كتاب الصوم وأحمد ٣٩٥/٢.

(٣) رواه الدارقطني عن جمع من الصحابة بطرق عدة عن أنس وجابر وعمران بن حصين وأبي المليح. ورواه مرسلاً عن معبد الجهني والحسن البصري والنخعي. كما أخرجه الطبراني وفي بعض طرقه ذكرت المناسبة وهي: أن رجلا أعمى تردى في حفرة كانت في المسجد فضحك بعض المصلين، فقال عليه السلام: «إذا قهقه أحدكم أعاد الوضوء والصلاة. والحديث جميع طرقه لا تخلو من مقال. أنظر سنن الدارقطني ٥٨- ٦١.

(٤) تقدم تخريج الحديث في المسألة الحادية والعشرين من كتاب النسخ في هذا الجزء.

(٥) سقطت (به) من المخطوطة.

(٦) وهذا دليل ملزم للأحناف لأنهم نقضوا أصلهم فقبلوا خبر الواحد في ما تعم به البلوى في مواضع منها: خبر نقض الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة ونقض الوضوء بالقيىء والرعاف والحجامة كما أثبتوا صلاة الوتر بخبر الواحد وتثنية الإقامة للصلاة وتقض الوضوء بخروج النجاسة من غير السبيلين كما أنهم أثبتوا ما تعم به البلوى بالقياس في وجوب الغسل من غسل الميت وفي قاعدة الربويات، والقياس أضعف من خبر الواحد. ولا يستطيعون التفصي عن هذا الالزام إلا إذا ادعوا أن هذه ليس مما يعم بها البلوى. أو أن الأخبار الواردة ليست أخبار آحاد. وهذا عسير إثباته عليهم

والمعارضة لأن السكوت هناك غير مقصود، وههنا السكوت مقصود وترك الرواية محتمل. ولهذا أجمع أصحاب رسول الله ﷺ على قبول رواية عائشة في[1] وجوب الاغتسال من التقاء الختانين[2]، وهذا فيما يعم به البلوى.

المسألة الثامنة عشرة

إذا عمل الراوي بخلاف روايته لم يسقط الاحتجاج بها خلافاً لأصحاب أبي حنيفة.[3]

وعمدتنا: إن خلافه لا حجة فيه لأنه قوله وفعله وغير معصوم عن الخطأ. وقول النبي ﷺ معصوم من الخطأ، فكان الحديث

(١) في المخطوطة (ووجوب).

(٢) تقدم تخريج الحديث في الجزء الأول (ص ٣٧٢).

(٣) ومثل الحنفية لذلك بما رواه أبو هريرة في غسل الاناء من ولوغ الكلب سبعاً. أنه على الندب لأن أبا هريرة خالف روايته وكان يقتصر على الثلاث. ونسب الشوكاني مذهب الحنفية لبعض المالكية، ولكن القرافي نقل عن أكثر المالكية العمل بالحديث. وذكر القرافي والرازي في المسألة ثلاثة مذاهب أخرى.

أولها: مذهب الحنفية وهو إذا خصصه أو تأوله الراوي رجع لتخصيصه وتأويله.

ثانيها: مذهب الشافعية وهو إذا خالف ظاهر الحديث رجع للحديث وان كان قوله أحد الاحتمالين رجع إلى تأويله.

ثالثها: مذهب عبد الجبار بن أحمد وأبو الحسين وهو: إن كان تأويله لنص أو قياس فهو محل نظر، وان كان ذهب إليه ضرورة وجب المصير إليه. ومعظم الأصوليين بحثوا هذه المسألة في كتاب التخصيص وقد تقدمت كما أن للمسألة ارتباط بحجية قول الصحابي. وينظر تفصيلها في شرح تنقيح الفصول ٣٧١، ٢١٩ وارشاد الفحول ٥٦، ١٦١، والمعتمد ٦٧١/٢ والمستصفى ٣٥٠ وروضة الناظر ٢٤٨ والمسودة ١٢٧ والأحكام للآمدي ١٥٦/٢ ونهاية السول ١٣٣/٢ واللمع ٢٠ والعدة ٥٨٩/٢ والمحصول ٦٣٠/١/٢.

مقدماً، وفي مثل هذا المقام قال الشافعي رضي الله عنه: «كيف أترك الحديث لأقوال أقوام لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث» اشارة منه إلى ما قدمناه.

وعمدة الخصم: إن الراوي إنما ترك العمل بالحديث لأمر اقتضى الترك، واحسان الظن بالراوي يقتضي التقديم فوجب متابعته في الترك.

وقرروا هذا فقالوا: لا يخلو إما أن يكون الراوي ترك العمل بالحديث لأمر أوجب الترك أو فعل ذلك تحكماً، فإن فعل ذلك لأمر أوجب الترك وجب متابعته في ذلك، والقسم الثاني باطل، وهو تقدير التحكم، فإن ظاهر العدالة يمنع من وجود ذلك لا سيما إذا كان صحابيا، فإن الصحابة مشهورون[1] بعدالتهم ولأن إضافة الترك إليه على طريق التحكم والتشهي به يقتضي فسقاً، وذلك يقتضي رد الرواية.

والجواب عن هذا أن نقول: الترك محتمل فيجوز أن يكون قد ترك العمل به لأنه[2] قدم غيره عليه من الأدلة كما قَدَّم مالك إجماع أهل المدينة على خبر خيار المجلس أو لعله خصه بقياس والناس في تقديم بعض الأدلة على بعض المذاهب مختلفة، فلعل الراوي ترك العمل به بوجه من هذه الوجوه فجمعنا بين الأمرين بين العمل بالحديث واحسان الظن بالراوي فإن قول الرسول ﷺ غير محتمل وخلاف الراوي محتمل، فقدمنا غير المحتمل على المحتمل.

---

(١) في المخطوطة (مشهور).

(٢) في المخطوطة (ولأنه).

المسألة التاسعة عشرة

إذا قال الراوي من السنة كذا وكذا انصرف إلى سنة رسول الله ﷺ. وقال[1] أبو الحسن[2] الكرخي: اللفظ محتمل ومتردد بين سنة رسول الله ﷺ وبين سنة الخلفاء الراشدين[3].

وعمدتنا: إن السنة إذا أطلقت فإنها تنصرف إلى سنة رسول الله ﷺ لأنها الأصل وما عداها من السنن فرع عليها ومنتسب إليها، وانما كانت سنة الخلفاء الراشدين معمولا بها لأنها منتسبة إلى سنة رسول الله ﷺ فوجب حمل اللفظ على السنة[4] الأصلية.

وعمدة الخصم: إن السنة تنطلق على سنة رسول الله ﷺ وعلى سنة الخلفاء من بعده. قال ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي[5]». واللفظ إذا كان مترددا بين محامل ولم

---

(١) في المخطوطة (فقال)

(٢) في المخطوطة (أبو الحسين).

(٣) ونقل الشوكاني وأبو يعلى هذا القول عن الصيرفي وأبي بكر الرازي ونسبه الشوكاني للجويني. وفي البرهان ذكر القولين ولم يشعر كلامه باختيار أحدهما وينظر تفصيل المسألة في: العدة ٩٩١/٣، البرهان ٦٤٩/١، والمستصفى ١٥٥ ونهاية السول ٢٥٩/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٧٤ والمعتمد ٦٦٨/٢ وروضة الناظر ٩٢ والأحكام للآمدي ٢٧٩/١ وارشاد الفحول ٦٠، والمسودة ٢٩٤.

(٤) في المخطوطة (السبب).

(٥) جزء من حديث رواه أبو داود ٢٨١/٤، والترمذي ٤٤/٥ وابن ماجة ١٥/١، وابن حبان في موارد الظمآن: ٥٦ وجامع الأصول ١٨٨/١ والحاكم في المستدرك كتاب العلم ٩٦/١. قال عنه الترمذي: حسن صحيح، وقال أبو نعيم: حديث جيد، وقال البزار: حديث ثابت صحيح، وهو أصح اسناداً من حديث حذيفة «اقتدوا بالذين من بعدي» وانظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ١٨١/١.

يقترن به ما يقتضي تعيين بعض المحامل كان تعيين بعضها تحكماً.

قلنا: أما قولكم: إن اللفظ متردد بين محامل فممنوع واللفظ موضوع لأحدهما أصلاً والآخر مشبه به ومحمول عليه، واللفظ أحق أن يحمل على الوضع الأصلي دون التابع وصار كأسماء الحقائق فإنها تحمل على موضوعاتها الأصلية دون المجاز، فإن استعمال[1] اللفظ من جهة المجاز على بعض الوجوه.

المسألة العشرون

إذا قال الصحابي أمرنا بكذا وكذا انصرف ذلك إلى أمر رسول الله ﷺ خلافاً لبعض الأصوليين وبعض أصحاب أبي حنيفة[2].

وعمدتنا: إن الصحابي إذا قال: أمرنا رسول الله ﷺ بكذا علم أنه سمع منه أو عنه، فكذا إذا قال: أمرنا «لأن الصحابي إنما يمتثل أمر رسول الله ﷺ وهو الآمر. فأما آحاد الصحابة فلا ولاية لبعضهم

---

(١) في المخطوطة (استعمل).

(٢) ومنهم أبو الحسن الكرخي كما نص عليه فخر الدين الرازي في المحصول والآمدي في الأحكام وأبو الحسين في المعتمد وحكاه الشوكاني في إرشاد الفحول عن الصيرفي وبعض المالكية وامام الحرمين وقد ذكرت أن نسبة هذا القول لامام الحرمين فيها نظر حيث أنه لم يصرح بما نسب إليه في البرهان وحكى الشوكاني عن ابن السمعاني أنه يقول بالوقف وذكر أقوالاً أخرى في المسألة ضعيفة المأخذ ونسب هذا القول في المسودة للباقلاني وأبي بكر الرازي. وعلى العموم الخلاف في هذه المسألة هو عينه في المسألة السابقة، ولذا معظم الأصوليين عقدوا لهما مسألة واحدة وانظر تفصيل المسألة في البرهان ٦٥٠/١ والعدة ٩٩١/٣ والمحصول ٦٤٠/١/٢ والمعتمد ٦٦٦/٢ وروضة الناظر ٩٢ وارشاد الفحول ٦٠ والمسودة ٢٩٦ والمستصفى ١٥٤ ونهاية السول ٢٥٩/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٧٣ والأحكام للآمدي ٢٧٨/١.

على بعض. وبهذا الطريق قال علماؤنا: إن الحديث المروي في الآذان أنه ذكر النار والناقوس عند رسول الله ﷺ فقال: «النار والناقوس للنصارى والماجوس فأمر بلالاً أن يشفع الأذان ويوتر الاقامة»[1] أن الآمر رسول الله ﷺ.

وعمدة الخصم: إن قوله أمرنا «يحتمل أنه أراد أمر رسول الله[2] شفاها، ويحتمل أن بعض الأئمة أمره، ويحتمل أنه قال ذلك استنباطا وقياسا وأضاف ذلك إلى صاحب الشرع، فإنا مأمورون بالعمل بالقياس، واذا كان اللفظ محتملاً فليس تعيين محمل بأولى من تعيين غيره.

قلنا: قوله «أُمرنا» ظاهر صرفه لأهل الولاية، والآمر هو رسول الله ﷺ وانما أمر بعض الأئمة فإنما كان تبعاً لأنه مضاف إلى رسول الله ﷺ.

وقولهم: ما ثبت بالقياس مأمور به.

قلنا: غير أن العادة لم تجر[3] باطلاق اسم[4] الأمر عليه. ثم هذا

---

(١) أخرجه البخاري عن أنس في موضعين: الأول في كتاب الأذان (باب بدء الآذان) وباب الآذان مثنى مثنى ١/١٤٨ وفي كتاب الأنبياء في الباب الخمسين. وأخرجه مسلم في كتاب الصلاة الباب الأول والثالث ١/٢٨٦، والترمذي في كتاب الصلاة الباب الأول ١/٣٦٩ وأحمد ٤/٤٣ وأبو داود ١/١٢١ والنسائي كتاب الآذان الباب الأول ٢/٤ والدارمي ١/١١٦. وانظر نصب الراية ١/٢٧١ والمنتقى ص ١٠٥ وابن ماجة في كتاب الآذان ١/٢٤١

(٢) سقطت كلمة (الله) من المخطوطة.

(٣) في المخطوطة (تجز)

(٤) في المخطوطة (الاسم)

باطل بما إذا قال: أمرنا رسول الله ﷺ بكذا وكذا فإنه لا ينصرف إلى العمل بالقياس بل يكون مخصوصاً بالأمر المنقول عن رسول الله ﷺ في خصوص هذا الحكم، فكذا إذا قال: «أُمرنا»

المسألة الحادية والعشرون

اختلف العلماء في رواية الحديث بالمناولة فأجازه المحدثون وطائفة من الفقهاء[1] وذهب طائفة من المحققين إلى منعه[2].

وعمدتهم: إن الرواية بطريق المناولة تتضمن الكذب على المروي عنه فإنه إذا قال حدثني وأخبرني كان كذبا لأنه[3] لم يوجد منه ذلك فيكون فسقا. والفسق[4] يفضي إلى ترك الرواية، وانما وجد

---

(١) المناولة: هي أن يناول الشيخُ المتلقي عنه كتاباً ويقول سمعت ما في هذا الكتاب من فلان وقد يقول له إروه عني وقد لا يقول. فإذا قال كان مناولة مقرونة بالاجازة. ونقل الشوكاني عن الأكثرين أنها كالسماع ومنهم أحمد واسحاق بن راهوية ومالك. والذين أجازوها اختلفوا في طريق تأديتها هل له أن يقول حدثني وأخبرني، فقال المحققون: بل يقول: حدثني مناولة أو أخبرني مناولة. وأما إذا لم تكن مقرونة بالاجازة فالخلاف فيها أشد ومنعها كثير ممن قال بالأولى ومنهم ابن الصلاح والنووي والآمدي وابن قدامة والغزالي. والاجازة بعين حكمها حكم المناولة مع الاجازة عند جمهور المحدثين. وانظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي ٢٨١/١ وارشاد الفحول ٦٣ والمسودة ٢٨٧ والمستصفى ١٩١ ونهاية السول: ٢٦٣/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٧٨ وروضة الناظر ١٢٠ والمعتمد ٦٦٥/٢ والعدة ٩٨١/٣ والبرهان ٦٤٥/١.

(٢) وممن منعه أبو حنيفة وأبو يوسف وبعض أهل الظاهر وأبو بكر الرازي فلا يجيزون الرواية بالإجازة والمناولة والمكاتبة سواء أقال الراوي حدثني به إجازه أو مناولة أو كتابة أو لم يقل ذلك. على ما في المسودة والعدة والمستصفى وروضة االناظر.

(٣) في المخطوطة (لو لم) وحذفت (لو) لزيادتها.

(٤) في المخطوطة (فالفسق).

منه رفع الكتاب ورفع حكاية ولا إخبار. فإذا قال: سمعت هذا ولم يسمعه كان كذباً.

وعمدة الخصم: إن العادة جارية فيا بين المحدثين بذلك من غير نكير ولا تغيير، ولو لم يكن ذلك جائزاً لما أطبقوا عليه. ولأن العادة جارية بأن من كتب إلى غيره كتاباً يخبر فيه باسناد فإن المكتوب إليه يجوز أن يقول حدثني فلان بكذا وكذا وأخبرني بكذا وكذا، ولهذا المعنى كتب النبي ﷺ إلى الملوك كتباً[1] ونزلت منزلة قوله وخطابه، وكتب صحيفة الزكاة والديات[2] وما زال الناس يخبرون بها عن الرسول ﷺ وانما كان بطريق المناولة.

قلنا: أما اجماع المحدثين فليس بمسلم، وانما كان ذلك عادة محدثة والعوائد المحدثة لا يحتج بها، وليست المناولة معروفة في السلف[3] ليكون إجماعهم حجة، فإنما هي[4] عادة المتأخرين وقد أعرضوا عن

---

(١) مكاتيب رسول الله ﷺ جمعت في مجلد مطبوع جمعها على الأحمدي طبعة دار المهاجر بيروت وفيه جميع رسائله للملوك. وفيه كتابه لعمرو بن حزم عندما ولاه نجران وانظر مكاتيب الرسول ص ١٩٧.

(٢) هي كتاب بعثه الرسول ﷺ إلى عمرو بن حزم وفيها الأنصبة ومقدار الديات وقد تناقلتها كتب السنة وانظر في ذلك المستدرك باب زكاة الذهب ٣٩٥/١ والنسائي كتاب القسامة ٥١/٨ والسنن الكبرى للبيهقي ٩٣/٨ كتاب الديات.

(٣) جواب ابن برهان في غاية الضعف حيث أنه تقدم أن ممن قال بالجواز الامام أحمد والامام مالك واسحاق بن راهوية وجمع من السلف. وقد تحمس لنصرة مذهب أبي حنيفة خلافاً لشيخه امام الحرمين وجمهور الشافعية. وقد وصف بعض نقلة الحديث بأوصاف لا تليق مثل أخذهم العلم عن الفساق والجهال وغمزهم باللجوء إلى قصر الأسانيد مع أن الله سبحانه وتعالى خص هذه الأمة بالإسناد دون سائر الأمم فحفظ الله بالأسانيد الدين وهيأ الله للأسانيد صيارفة تظهر الصحيح من السقيم.

(٤) في المخطوطة (هو).

كثير من شرائط الحديث حتى أخذوا العلم عن الفساق والجهال، واعتمدوا على قلة الرجال وقصر السلسلة وعلو الاسناد وأعرضوا عن ذلك فلا يحتج بأفعالهم.

وأما قولهم: إن من كتب كتابا فقد أخبر عنه فليس بصحيح وانما يقول كتب إليَّ. ولا يقول: «حدثني» ولأن[1] عادة الرواة[2] مبنية على التساهل وربما حدث عن فاسق أو مارق، وربما أخبر بناء على قرائن الأحوال، فلا يجوز أن يجعل ذلك أصلاً في رواية كتاب رسول الله ﷺ فإنما كان يصل على أيدي الرسل، والرسل يخبرون به، والمكتوب إليه يقول: أتاني كتاب رسول الله ﷺ وورد علينا أمره، وليس يقول «سمعته ولا حدثني» والاحتياط يقتضي[3] ترك هذه الرواية.

المسألة الثانية والعشرون

خبر الواحد إذا خالف القياس عمل به ورد القياس به عندنا[4].

---

(١) في المخطوطة (فلان).

(٢) في المخطوطة هذه الكلمة غير مقروءة.

(٣) في المخطوطة (يقضي).

(٤) محل النزاع في هذه المسألة إذا كان القياس والخبر متعارضان من كل وجه ولا يمكن الجمع بينهما، أما إذا أمكن الجمع بينهما كأن يكون الخبر هو الأعم جاز تخصيصه بالقياس وقد تقدم بحث ذلك في ص (٢٦٦) من الجزء الأول من هذا الكتاب. أما تخصيص القياس بالخبر ففيه نزاع مبني على إبطال العلة بتقدير تخصيصها.

ثم الأحناف حصروا النزاع في الخبر المخالف لقياس الأصول كحديث المصراة والتفليس والقرعة. والمالكية وجماعة جعلوه في القياس مطلقا فإذا حررنا محل النزاع فمنهم من قدم الحديث مطلقاً ونسب هذا القول للجمهور بشرط أن يكون =

وقال أبو حنيفة: إن كان الراوي فقيها قدمت روايته على القياس، وان كان غير فقيه قدم القياس على روايته. والقياس الذي[1] يقدم على الحديث عندهم هو قياس الأصول.

وعندنا: إن الحق في هذه المسألة هو التفصيل وسنذكر ذلك في آخر المسألة.

وعمدة من ذهب إلى أن خبر الواحد يقدم على القياس إجماع الصحابة على ذلك. فإنهم كانوا عند حدوث الحوادث يطلبون الأحكام من كتاب الله عز وجل، فإن اتفق ذلك والاَّ طلبوه من السنة، فإن اتفق ذلك والا عدلوا إلى القياس وهو معلوم على القطع من أقوالهم وربما تُذكر في ذلك قصصا يستشهد بها.

الراوي ضابطاً يحتج بروايته ومنهم الشافعي وأحمد والكرخي وأبو حنيفة نفسه على ما في تيسير التحرير ١١٦/٣ والمعتمد وارشاد الفحول ومنهم من قدم القياس مطلقا ونسب هذا للامام مالك وأصحابه- والله أعلم بصحة هذه النسبة ومنهم من فصَّل القول كالرازي وأبي الحسين وقالا بتقديم القياس إذا كانت العلة منصوصاً عليها وقطعية والا اجتهد في أيها أقوى. وذهب الباقلاني للتوقف. ونقل عبد الحليم ابن تيمية عن البستي من الحنفية في كتاب «اللباب» تقديم رواية الفقيه على القياس أما غير الفقيه فيقدم القياس عليه. وأما صدر الشريعة الحنفي فقال: إن الراوي إذا كان معروفا بالفقه فإن حديثه يقبل مطلقا وافق القياس أو خالفه وأما إذا كان الراوي معروفا بالرواية فقط كأبي هريرة وأنس فإن وافق القياس قبل وكذا إن وافق قياساً وخالف آخر.

ولكن إن خالف جميع الأقيسة لا يقبل عندنا ومثل لذلك بحديث المصراة وانظر تفصيل المسألة في: التوضيح ٤/٢ والأحكام للآمدي ٢٩٤/١، وارشاد الفحول ٥٥ والمسودة ٢٣٩ ونهاية السول ٢٥٤/٢ واللمع ٤١ وروضة الناظر ١٢٩ والمعتمد ٦٥٣/٢ والعدة ٨٨٨/٣ والمحصول ٦١٩/١/٢.

(١) (الذي) زيادة من المحقق.

فمن ذلك رجوع عمر عن رأيه في إهدار دية الجنين إلى حديث حمل بن مالك[1]، وقال «كدنا أن نقضي فيه بآرائنا». وعزم على أن يفرق ويفاوت بين ديات الاصابع لاختلاف المنافع، فروي له أن النبي ﷺ سوى بينها فرجع عن ذلك[2]، وأمثال ذلك كثيرة.

فإن قالوا: فقد ردَّ عبد الله بن عباس حديث أبي هريرة في الوضوء مما مست النار[3] بالقياس وقال: «لسنا نتوضأ بالحميم فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ».

قلنا: عبد الله بن عباس ما ردَّ ذلك بالقياس وانما روى لأبي هريرة أن النبي ﷺ: «أكل كتف شاة مصلية وصلى ولم

---

(١) تقدم تخريج الحديث في المسألة العاشرة من كتاب الأخبار في هذا الجزء

(٢) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى في كتاب الديات، باب الأصابع كلها سواء ٩٣/٨ عن سعيد بن المسيب قال: «قضى عمر رضي الله عنه في الأصابع في الابهام بثلاثة عشر وفي التي تليها باثني عشر وفي الوسطى بعشر وفي التي تليها بتسع وفي الخنصر بست، حتى وجد كتاباً عند آل عمرو بن حزم يذكرون أنه من رسول الله ﷺ وفيما هناك من الأصابع عشر، عشر».

وأما كتاب عمرو بن حزم فقد أخرجه النسائي في كتاب القسامة ٥١/٨، وأخرجه الحاكم في «المستدرك» باب زكاة الذهب ٣٩٥/١.

(٣) أخرجه مسلم عن زيد بن ثابت وأبي هريرة في كتاب الحيض باب الوضوء مما مست النار ٢٧٢/١ وأبو داود عن أبي هريرة في كتاب الطهارة ٤٤/١ والترمذي باب الوضوء مما غيَّرت النار ١١٤/١ والنسائي باب الوضوء مما غيرت النار ٨٧/١ وابن ماجة باب الوضوء مما غيَّرت النار عن عائشة وأنس ١٦٣/١ والدارمي ١٨٥/١ وأحمد ٢٦٤/١، ٢٧٢. وفي زهر الربى على سنن النسائي ٩٠/١ كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار، دليل صريح على نسخ هذا الحديث.

يتوضأ.[1] » ثم ذكر هذا القياس بعد معارضته للحديث، فهذا هو المعتمد في المسألة.

ومن علمائنا من تمسك بحديث معاذ وهو أن النبي ﷺ أرسله إلى اليمن فقال: بم تحكم؟ فقال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي[2] فأخر الاجتهاد عن الحديث، ولو كان القياس مقدما على الحديث لانكر الرسول عليه السلام ذلك.

ومن علمائنا من قال: القياس مستنبط من الحديث يتفرع عليه، فكيف يكون الفرع مقدماً على الأصل. وفي هذا الاستدلال نظر، وذلك أن القياس المقدم ليس مستنبطاً من خصوص هذا الحديث، فإنه شهد بضد ما دلَّ عليه الحديث، وانما هو مستنبط من أصل آخر فليس فرعاً لما قدم عليه.

ومن علمائنا من قال: إن الخبر مقدم على القياس لأنه قول رسول الله ﷺ والقياس متلقى من جهة الرأي والاستنباط، والرأي

---

(١) أخرجه البخاري ٥٠/١ من حديث ابن عباس وعمرو بن أمية الضمري عن أبيه بلفظ: «أن رسول الله ﷺ أكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ». وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الحيض ص ٩١ عن ابن عباس وعمرو بن أمية الضمري عن أبيه. وانظر النووي على مسلم ٤٤/٣ وأخرجه مالك في الموطأ في كتاب الطهارة وأحمد ٢٦٧/١، ٢٨١، ٣٦٦. والدارمي كتاب الطهارة ص ٧٤. وانظر فتح الباري ٣١٠/١، ٥٤٥/٩.

(٢) تقدم تخريج الحديث في مسألة التخصيص بالقياس في كتاب الخصوص في الجزء الأول.

عرضة للخطأ والزلل. وقول الرسول ﷺ منزه عن ذلك فكان الحديث مقدماً.

وعمدة الخصم: إن خبر الواحد مظنون، فإذا كان مخالفاً لقياس الأصول فالأصول مقطوع بها، وضَعُفَ الظن الحاصل عن خبر الواحد فَقُدم القياس عليه.

وربما قالوا: القياس والخبر طريقان ظنيان فإذا تعارضا وجب الترجيح والقياس أولى بالعمل عند المعارضة من الحديث لأن القياس لن يتصور خروجه عن أن يكون مشروعاً وليس كذلك الحديث فإن الراوي إذا كذب نفسه خرج الحديث عن أن يكون منتسباً إلى الشرع فكان القياس من هذا الوجه مقدماً على الحديث.

ولأن الحديث يحتمل أنواعاً من الفساد من جملتها أنه يحتمل أن الراوي غلط أو سهى أو دلس عليه أو كان كاذباً وهو يظهر الصدق أو سمع آخر الحديث ولم يسمع أوله كما نقل عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الشؤم في ثلاث» فقالت: عائشة رضي الله عنها: كذب والله أبو هريرة إنما قال رسول الله ﷺ: كانت الجاهلية تقول: «الشؤم في ثلاث»[1] فلم يسمع أول الحديث وروى آخره.

---

(١) حديث «الشؤم في ثلاث» بدون أثر عائشة في الصحيحين وأكثر كتب السنة، وأما أثر عائشة أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده ١/٣٤٧، ٦/٢٤٦ عن أبي حسان الأعرج أن رجلين دخلا على عائشة فقالا: إن أبا هريرة يحدث أن نبي الله ﷺ كان يقول: «إنما الطيرة في المرأة والدابة والدار». فقالت: والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول ولكنه كان يقول: كان أهل الجاهلية يقولون: «الطيرة في المرأة والدار والدابة». ثم قرأت: «ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب». وقال الزركشي في الاجابة ١١٤. ورواية عائشة أشبه =

ولعله ممن يرى أن رواية الحديث بالمعنى جائزة فلعله غلط في إبدال اللفظ فتغيَّر المعنى بذلك، ولهذا المعنى شرطنا أن يكون الراوي فقيها وهذه الغوائل مأمونة في القياس فكان مقدماً.[١]

وأما القاضي نقل عنه أنه قال: القياس والحديث في مرتبة واحدة، فإن العمل بالحديث والقياس مقطوع به، وكل واحد منهما ظني في نفسه، ففي كل واحِد منهما ظن وقطع فوقفا موقفاً سواء وتعارضا ووجب الرجوع الى طريق آخر إلا أن هذا ليس بسديد، وذلك أن[٢] ما في كل واحد منهما من القطع إن كان مساوياً للقطع في الآخر[٣] فالظنون ليست في مرتبة واحدة. بل هي على ضربين: منها ما يترقى أعلى الغايات في الوضوح باعقاب القطع، ومنها ما ينحط إلى درجة الشك فلا سبيل إلى ادعاء التساوي.

والحق في ذلك التفصيل. وهو أن هذا متعلق بالاجتهاد فرجع إلى ظن المجتهد، فإن غلب على ظنه قوة القياس وشهادة الأصول له وقوته من قواعد الشرع، وواضع الحديث[٤] لو كان معروفاً بالغفلة

بالصواب لموافقتها نهيه عليه السلام عن الطيرة. ونقل عن ابن الجوزي إنكاره على عائشة هذا الاستدراك لأن الخبر رواه جماعة ثقاة. وانظر أيضاً تأويل مختلف الحديث ١٠٢ ومشكل الآثار للطحاوي ١/٣٣٩.

(١) ولعل من أقوى الأدلة على الأحناف نقض مذهبهم باجازتهم الوضوء بالنبيذ في السفر دون الحضر. وأبطلوا الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة دون خارجها وحكموا في القسامة بخلاف القياس.

(٢) في المخطوطة (كل) قبل (ما) وهي زائدة.

(٣) (في الآخر) إضافة من المحقق.

(٤) في المخطوطة (ووضع).

أو قلة التحفظ قُدم القياس عليه. وان كان الحديث جلياً والمعنى خفياً وكان الراوي فقيهاً معروفا بالحفظ والتثبت كان الحديث مقدماً. وهذا مقام يرجع فيه إلى نظر واجتهاد[1].

---

(١) أي لا بد للمجتهد من إمعان النظر في القياس لمعرفة ثلاثة أمور هي:-
أ - هل الحكم في الأصل ثابت بدليل قطعي أو ظني؟
ب - هل علة الأصل منصوص عليها أم مستنبطة قطعية أم ظنية؟
حـ - هل تلك العلة موجودة بتمامها في الفرع؟
فإذا كانت هذه الأمور كلها قطعية قدم القياس لأن خبر الواحد لا يخلو من شيء من الظن والقياس قطعي. وإن كانت هذه الأمور كلها ظنية قُدم الخبر لأن القياس يصبح في أدنى مراحل الظن التي تكاد تصل للشك.
وان كان بعضها ظنياً وبعضها قطعياً فهو ميدان المجتهد في الترجيح بين القياس والخبر وحتماً سيكون خلاف بين المجتهدين في الترجيح لاختلافهم في تقدير درجات الظنون التي تختلف بين خبر وخبر وقياس وقياس..

كتاب القياس

حد القياس: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكمٍ أو وصف لهما أو نفيه عنهما باثبات حكم أو وصف لهما أو نفيه عنهما»[1]

وفي كتاب القياس مسائل فمن ذلك:-

المسألة الأولى

إن العلماء اختلفوا في أنه: هل يجوز أن يقول الله تعالى لرسوله: «أحكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالحق ولا تقول إلا الصدق».

فأجاز أهل الحق ذلك، أما المعتزلة فإنهم زعموا أن ذلك مستحيل ولا يجوز ورود الشرع به[2].

---

(١) سيأتي الكلام على حد القياس بالتفصيل في المسألة التالية لهذه إن شاء الله.

(٢) لم يقل جميع المعتزلة بالاستحالة. فقد ذهب النظام ومويس بن عمران المعتزلي للقطع بجواز ذلك ووقوعه للنبي ﷺ ولعلماء أمته. ونقل الآمدي عن أبي علي الجبائي انه قال بجواز ذلك للنبي خاصة في أحد قوليه. ونقل الآمدي وفخر الدين الرازي والأسنوي عن الامام الشافعي القول بالتوقف في جواز ذلك وارتضاه الغزالي وسائر المحققين من الشافعية، وخطأه الشوكاني في الارشاد. ونقل القرافي عن الشافعي وأبي يوسف القول بوقوعه وهذا مخالف لما نقله عن الشافعي جمهور الأصوليين. وقال بالجواز والوقوع الشيخ أبو إسحاق في الصفحة الأخيرة من اللمع وارتضاه ابن برهان هنا وكذلك في الأوسط كما ذكر الأسنوي في نهاية السول. ومحل النزاع في المسألة الأحكام الشرعية، أما مصالح الدنيا وتدبير الحروب

وقد تمسك علماؤنا في جواب ذلك بطريقين أحدهما عقلي والآخر نقلي.

وأما النقل: فإنه يدل على الوقوع، ووقوعه يدل على أنه ممكن إذ لو كان مستحيلاً لم يقع[1].

أما الطريق الأول: فإنهم زعموا أن الجائز العقلي هو الذي إذا فرض وجوده لم يعرض منه محال، كقول القائل: «إن زيداً يجوز أن يموت في هذه الحالة» وهذا حكم جائز. وذلك أنا لو فرضنا موته لم تتبدل قضية من قضايا العقول بل هي باقية على ما هي عليه، والأمر كذا في المحل المتنازع فيه. وذلك أن الله تعالى لو قال لرسوله: «إقض بما شئت» لم يفض ذلك إلى تبديل القضايا العقلية وتغييرها فدلّ على أنه جائز.

وعمدة المعتزلة أنهم قالوا: قضى الشارع بتحريم بعض الأفعال واباحة بعضها وانما كان لعلمه بأن منها ما يفضي إلى مستقبح عقلي ومنها ما يفضي إلى مستحسن عقلي لوقوعه على صفة لأجل تلك الصفة يفضي إلى المحاسن والمقابح، وكتاب الله تعالى ناطق بذلك،

كمصالحة غطفان على جزء من ثمار المدينة وترك تأبير النخل، فهذا ليس محلاً للنزاع فهو متفق على جواز الاجتهاد فيه ووقوعه.

وانظر تفصيل المسألة في: المعتمد ٧٦١/٢ ونهاية السول ١٤٥/٣ وارشاد الفحول ٢٥٥ والأحكام للآمدي ٢٣٦/٣ وروضة الناظر ٣٥٦ والمستصفى ٤٨٥، شرح تنقيح الفصول ٤٣٦ واللمع ٧٦ والمسودة ٥٠٦ والمحصول ١٨٤/٣/٢.

(١) قد بين المصنف في آخر المسألة ضعف هذا الطريق وبين أن الاعتماد على الطريق العقلي.

قال الله تعالى: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾[1]. وقال: ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر[2]﴾. فأبان الله تعالى أن الصلاة إنما كانت واجبة لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، وأبان[3] أن الخمر إنما كانت حراماً لأنها تفضي إلى العداوة والبغضاء، والصفات التي كان الفعل لأجلها حراماً ربما[4] أدركت بضرورة العقل كعلمنا بقبح الكذب الذي لا منفعة فيه وحسن الصدق الذي فيه منفعة. وربما أدرك بنظر العقل[5] كعلمنا بقبح الكذب الذي يفضي إلى المنافع وحسن الصدق الذي يفضي إلى الضرر، ومن الصفات ما لا يمكن إدراكه بالعقل وانما استبد بمعرفته[6] الله تعالى. ولو علمت الصفة التي استبد الله تعالى بمعرفتها لقضى العقل بايجاب الفعل وحظره كما قضى صاحب الشرع. فإذا ثبت أن الحظر والايجاب والاباحة إنما تتلقى من هذه الصفات، وثبت أن الطريق إلى معرفتها العقل أو النقل استحال أن يقول الله تعالى لرسوله: «أحكم بما شئت فانك لا تحكم إلا بالصواب». وذلك أن الصواب إنما يدرك بأحد طريقين على ما قدمناه، وكلا الطريقين معدومان.

أما العقل: فإنه عاجز عن درك وجه المصلحة والمفسدة في جميع

---

(١) العنكبوت: ٤٥.

(٢) المائدة: ٩١.

(٣) في المخطوطة (فأبان).

(٤) في المخطوطة: (وربما).

(٥) في المخطوطة (الفعل) وهو تصحيف.

(٦) في المخطوطة بمعرفة.

الأشياء واذا لم يوح الله تعالى إلى رسوله ولم يعلمه حقائق تلك الصفات لم يبق إلاَّ الارادة المطلقة والشهوة المرسلة. والارادة المطلقة ليستَ علماً على المصلحة فإن الانسان قد يريد الصلاح والفساد، وقد تتصل إرادته بالفعل الداعي إليها. فالقضاء بالحظر والاباحة من غير سلوك الطريق المفضي إلى العلم بها قبيحٌ لجواز تعلق الارادة بالمفسدة، والشرع لا يرد بالقبائح. قال الله تعالى: ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء[1]﴾.

وقرروا هذا على وجه آخر وقالوا: إن أراد الله تعالى إيجاب فعل من الأفعال وأمر به كان ذلك الفعل واجباً، ولو[2] قدرنا[3] انه نهى عنه في تلك الحالة كان محظوراً، وكونه واجبا يدل على أنه حسن، وكونه حراماً يدل على أنه قبيح. والشيء الواحد في الحالة الواحدة لا يكون حسناً قبيحاً، وما صرتم إليه يفضي إلى ذلك.

قلنا: طريق الانفصال عن هذا أن نقول: هذا بناء منكم على أصل لا نساعدكم عليه، وعندنا حسن الأشياء وقبحها لا يتلقى من العقل بل يثبت من السمع. وليس الحسن كونه حسنا بصفة خالف بها القبيح، بل الحسن هو «المقول فيه إفعل» والقبيح هو: «المقول فيه لا تفعل». وهذه المسألة قد مضت في كتاب التحسين والتقبيح[4].

---

(١) الأعراف: ٢٨.

(٢) في المخطوطة (لقد) بدل (لو).

(٣) تقدير الأمر بالفعل والنهي عنه في حالة واحدة لا يصدر عن عاقل أبداً، فهو فرض مستحيل الوقوع.

(٤) لم يعقد المصنف كتاباً للتحسين والتقبيح العقليين ولكنه عقد مسألة في أول الجزء الأول من هذا الكتاب.

ثم إن سلمنا لكم تسليم جدل لا تسليم مذهب أن الأشياء إنما حرمت لصفات هي عليها، وانما قبحت وحسنت لتلك الصفات فإن هذا غير مستحيل لورود الشرع به فيما تنازعنا فيه، وذلك أنه يجوز ان يكون الباري تعالى قد علم من رسوله انه عند تعارض المحامل واختلاف الجهات لا يختار إلا أسدها وأرشدها وما يدعو إلى الصلاح، وليس في ذلك استحالة على أصلكم. وجواز وقوع هذا الوجه من جهة العقل لا يمنع من تعيين أحد الجائزين في علم الله تعالى، فإن زيداً يجوز أن يسكن من البلاد ما أحب واختار، والعقل لا يقضي باختصاص بعض الأشخاص بمكان دون مكان، ولكن الله تعالى علم أنه[1] يختار مكاناً معيناً ولم يكن اختيار ذلك المكان المعين لأمر معقول بل إنما تعين بالاختيار وتعلق علم الله تعالى به على ما هو عليه. وهذا ظاهر على أصول المعتزلة.

وأما على أصول أهل[2] السنة والجماعة فإن أفعال العبد مخلوقة لله تعالى، فإذا قال الله تعالى ذلك لرسوله، فإرادة الرسول وشهواته مخلوقة لله تعالى. والله تعالى لا يخلق له إرادة الفساد. وهذا طريق الجواب عن كلامهم.

أما المسلك السمعي[3] فليس بقوي، ولكن علماءنا أوردوه فلا بد من إيراده وبيان وجه فساده.

---

(١) في المخطوطة (أن).

(٢) سقط من المخطوطة: (أهل).

(٣) ذكر ابن برهان من المسلك السمعي ثلاث حوادث فقط وذكر فخرالدين الرازي في المحصول عشرة أخرى منها: أمر الرسول ﷺ بقتل عبدالله بن أبي السرح يوم الفتح ثم عفا عنه لشفاعة عثمان رضي الله عنه. وقوله عليه السلام «عفوت لكم عن الخيل =

فقد[١] تمسكوا بما روي عن النبي ﷺ أنه قال يوم فتح مكة: «ألا إن مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والأرض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها».

فقال العباس[٢]: «إلاَّ الأذخر فإنه لصاغتنا وقبورنا». فقال: «إلاالأذخر»[٣]على أثر سؤال العباس ولم ينتظر الوحي، ولو نزل عليه الوحي لأثر فيه وظهرت[٤] أثاره.

وروي أن العباس جاء برجل إلى رسول الله فقال: «يا رسول الله، ألحقه بالمهاجرين. فقال: «أشفع عمي ولا هجرة بعد الفتح[٥]».

والرقيق». وقوله للأقرع بن حابس عند ما سأله عن الحج أفي كل عام «لو قلتها لوجبت». وقوله عندما أخر العشاء: «لولا أن أشق على أمتي لجعلت وقت هذه الصلاة هذا الحين». وقوله في ما عز «هلا تركتموه حتى أنظر في أمره» وقوله: «إن عشت إن شاء الله لأنهين أمتي أن يسموا نافعاً وأفلح وبركة». وقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها».

(١) في المخطوطة (وقد).

(٢) هو العباس بن عبدالمطلب بن هاشم عم النبي ﷺ أبو الفضل، ولد قبل النبي بسنتين وشهد العقبة مع الأنصار وشهد بدراً مع المشركين. أسلم قبل الفتح وكانت له السقاية وعمارة المسجد الحرام. وكان أجود قريش كفا وأوصلهم رحماً. قال فيه النبي ﷺ: «من أذى العباس فقد آذاني فإن عم الرجل صنو أبيه». توفي بالمدينة سنة ٣٢ هـ. له ترجمة في الاصابة ٢٧١/٢، والاستيعاب ٩٤/٣ وتهذيب الأسماء واللغات ٢٥٧/١ وصفوة الصفوة ٥٠٦/١.

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري في عدة مواضع فانظر فتح الباري ٢١٢/٣، ٣١٧/٤ ونصب الراية للزيلعي ١٤٣/٣ ونيل الأوطار ٩٣/٥ وسبل السلام ٣٩٧/٢ والفتح الكبير ٣٣١/١.

(٤) هذه الكلمة غير مقروؤة في المخطوطة وقدرتها حسب المعنى.

(٥) الرجل الذي جاء به العباس هو صفوان بن عبدالرحمن القرشي. فقد روى ابن ماجة في سننه في كتاب الكفارات، باب إبرار القسم عن صفوان بن عبدالرحمن =

وروي أن النبي ﷺ قتل رجلا[1] فرثته أخته فلما سمع ذلك قال لو سمعت ذلك قبل أن أقتله لم أقتله. وهذا يدل على أن الله تعالى كان فوّض إلى رسوله أن يحكم بما شاء، فإنه حكم ولم ينتظر الوحي، وهذا لا حجة فيه لأنه يحتمل أن الله تعالى كان قد أوحى إليه في تلك الحالة. والوحي غير مفتقر إلى زمان، ومن جملة طرق الوحي الإلهام فلعل الله تعالى ألهمه عند السؤال إذ أجاب بذلك الجواب. ويحتمل أن الله تعالى كان قد أعلمه قبل ذلك أنك ستسأل

القرشي قال: «لما كان يوم الفتح جاء بأبيه فقال يا رسول الله: اجعل لأبي نصيباً من الهجرة فقال: إنه لا هجرة فانطلق فدخل على العباس فقال: قد عرفتني، قال: أجل. فخرج العباس في قميص ليس عليه رداء، فقال يا رسول الله قد عرفت فلانا والذي بيننا وبينه وجاء بأبيه لتبايعه على الهجرة. فقال النبي ﷺ: إنه لا هجرة. فقال العباس: (أقسمت عليك. فمد النبي ﷺ يده. فقال: أبررت عمي ولا هجرة. وقد وهم فخر الدين الرازي في نسبة القصة إلى مجاشع بن مسعود السلمي لأنه ليس هو المتشفع بالعباس وانما طلب من الرسول ﷺ المبايعة على الهجرة فلم يبايعه».

(١) الرجل الذي أمر الرسول ﷺ بقتله: هو النضر بن الحارث الذي بالغ في إيذاء الرسول ﷺ بتحديث قريش بأخبار الأمم السابقة وخاصة فارس وكان يقول أنا أحسن من محمد حديثاً، أسره في معركة بدر فأمر بقتله فقتله علي في طريق المدينة فرثته أخته قتيلة وكانت مسلمة بقصيدة عظيمة مطلعها:-

يا راكبا إن الأثيل مظنة ... من صبح خامسة وأنت موفق

والقصة أوردها ابن حجر في الاصابة في ترجمة قتيلة برقم ٨٨٩ وابن الأثير في الكامل ٢/٢٦ وابن هشام في سيرته ٣/٤٢.

وقد ورد في عبارة القصة تقديم وتأخير مخل بالمعنى أصلحته. وعبارة المخطوطة:

«وروي أن النبي قتل رجلاً فرثته قبل أن أقتله أخته فلما سمع ذلك قال: لو سمعت ذلك صبراً لم أقتله».

عن كذا وكذا، وقد علم الله[1] رسوله أشياء قبل كونها كإعلامه أن حصون اليمن ستفتح وبلاد كسرى وقيصر[2] ستؤخذ. فعلى الجملة الأحاديث محتملة، وحق التمسك بالدليل القطعي أن ينفي عنه شوائب الاحتمال، وذلك معدوم ههنا.

المسألة الثانية

اختلف العلماء في حد القياس[3]، فنقل عن القاضي أنه قال: حد القياس هو: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو وصف لهما أو نفيه عنهما باثبات حكم أو وصف لهما أو نفيه عنهما[4]».

---

(١) في المخطوطة (ورسوله).

(٢) بلاد كسرى هي فارس لأنه كان يلقب كل ملك لهم كسرى، وبلاد قيصر هي بلاد الروم لأن أباطرة الروم كانوا يدعون قياصرة. والبشارة بفتح هذه البلاد ثابت في قصة سراقة بن مالك بن جعشم الذي بشره الرسول ﷺ بسواري كسرى عند ما أرسلته قريش للقبض على الرسول ﷺ في هجرته للمدينة.

كما أن البشارة بفتحها وردت في غزوة الخندق عن سلمان الفارسي أنه قال: ضربت في ناحية الخندق فغلظت عليَّ صخرة ورسول الله ﷺ قريب مني. فأخذ المعول من يدي فضرب به ضربة لمعت تحت المعول ثم ضرب به ضربة ثانية فلمعت ثم ضرب به الثالثة فلمعت. فقلت بأبي أنت وأمي يا رسول الله، ما هذا الذي رأيت؟ فقال: أما الأولى فإن الله فتح عليَّ بها اليمن وأما الثانية فإن الله فتح بها عليَّ الشام والمغرب وأما الثالثة فإن الله فتح عليَّ بها المشرق. أنظر سيرة ابن هشام ٣/١٦١، ٢/٣١٠ طبعة دار التراث سنة ١٩٧٩م.

(٣) سبب الاختلاف في حد القياس كما ذكره إمام الحرمين في البرهان ٢/٧٤٨ حيث قال: «وكيف الطمع في حد يتركب من النفي والاثبات والحكم والجامع». فالقياس يشتمل على حقائق مختلفة يستحيل جمعها تحت حد. لأن أنواع القياس كثيرة منها: الطرد والعكس والقياس الصحيح والباطل.

(٤) اختلفت عبارات الأصوليين في الحد المنسوب للباقلاني: ففي البرهان ٢/٧٤٥: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما، من =

ونقل عن المعتزلة[١] انهم قالوا: حد القياس هو: «إعتبار الشيء بالشيء بجامع».

ونقل عن طائفة منهم أنهم قالوا: حد القياس هو إلحاق الفرع بالأصل بجامع.

وقال ابو هاشم الجبائي[٢]: حد القياس هو «الاعتبار» وهذه الحدود مدخول فيها.

وأما قولهم: إن القياس «اعتبار الشيء بالشيء» فذلك بناء

اثبات حكم أو صفة أو نفيها» وفي المحصول ٩/٢/٢ وارشاد الفحول ١٩٨ قريب من هذا ولا يوجد تطابق تام مع أن نقل الحدود مبني على التضييق والدقة. وقال إمام الحرمين: «أقرب العبارات ما ذكره القاضي». وقال: «لم نر ما قاله القاضي حداً فإن الوفاء بشرائط الحدود شديد».

وأما الرازي في المحصول قال: أسد ما قيل في هذا الباب ما ذكره القاضي وما ذكره أبو الحسين وارتضى تعريف أبي الحسين بعد أن عدله فقال: «إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباهها في علة الحكم عند المثبت».

(١) الحدود التي نسبها ابن برهان للمعتزلة لم أجد حداً منها في المعتمد فالذي ارتضاه أبو الحسين هو: «تحصيل الحكم في الشيء باعتبار تعليل غيره» بعد أن عرفه بأنه «تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباهها في علة الحكم عند المجتهد». ليدخل قياس العكس. وأما في كتابه «القياس الشرعي». الملحق بالمعتمد فقد حده بأنه «إثبات حكم الاصل في الفرع لاجتاعها في علة الحكم». وحتى يشمل التعريف قياس العكس قال: «هو إثبات الحكم في الشيء بالرد إلى غيره لأجل علة».

(٢) الذي نقله أبو الحسين والآمدي عن أبي هاشم أنه عبارة عن «حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه» ولعل ما نقله ابن برهان هو معناه اللغوي وليس الاصطلاحي. وينظر تفصيل التعاريف في المعتمد ٦٩٧/٢ وكتاب القياس الشرعي لأبي الحسين ص ١٠٣١ وارشاد الفحول ١٩٨ واللمع ٥٣ وشرح تنقيح الفصول ٣٨٣ ونهاية السول ٣/٣ والمستصفى ٣٩٤ وروضة الناظر ٢٧٥ والأحكام للآمدي ٣/٣ والبرهان ٧٤٥/٢ والمحصول ٩/٢/٢.

منهم على أن المعدوم شيء، وذلك أصل نخالفهم فيه. فإن أهل السنة والجماعة متفقون على أن المعدوم ليس بشيء ثابت» والقياس قد يجري في الأشياء المعدومة وفي غيرها من الموجودات.

والثاني: إن قولهم «بجامع» كلمة مجملة، والحدود يجتنب فيها الألفاظ المجملة فلا يجوز ذكرها لأن المقصود من الحدود إنما هو البيان، والبيان لا يقع بالألفاظ المجملة.

وأما قولهم من زعم أن القياس هو «إلحاق الفرع بالأصل بجامع» فهو أقرب إلى الصحة من الأول، وذلك أن الفرع قد يكون موجوداً وقد يكون مقدر الوجود ولكن هذا الحد يفسد من جهة وهي: أنهم ذكروا الرابطة على طريق الاجمال واللفظ ههنا غير مبين عن كيفية الجمع وتفصيله.

وأما قول من زعم أن القياس هو الاعتبار فقول باطل، وانما قلنا ذلك لأن هذا معنى القياس في اللغة، وليس الكلام في معنى القياس في اللغة. وانما الكلام في بيان معناه في الاصطلاح وتعارف الأصوليين.

فأوضح الحدود حد القاضي الذي ذكرناه وانما تمتحن[1] صحة الحدود به فكل ما كان أقرب إليه كان أقرب إلى الصحة، وكل ما كان أبعد (منه كان أبعد[2]) من الصحة. فإنه ذكر فيه الفرع والأصل والجامع والحكم، ثم إنه تعرض لتفصيل الحكم، ثم إنه تعرض

(١) قوله: تمتحن صحة الحدود بحد القاضي مطابق لما ذكره إمام الحرمين في البرهان. بل هنا بين سبب ذلك وهو اشتماله على كافة أركان القياس: الفرع والأصل والجامع والحكم وزاد تفصيل الحكم والجامع من حيث النفي والاثبات.

(٢) ما بين القوسين إضافة من المحقق لعدم صحة المعنى بدونها.

لتفصيل الجامع، وهذا هو الحد الكامل.

فإن قالوا: قد خرج عن هذا الحد كثير من الأقيسة، والحد: «ما كان جامعاً مانعاً» فمن جملة ما خرج برهان الخلف[1]، وهو الذي ذكره الله تعالى في كتابه ونبه على أنه دليل. قال الله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا[2]﴾. قال بعض علمائنا: عنى بذلك أنا لو قدرنا وجود إلٰهيْن فأراد أحدهما تحريك جوهر وأراد الآخر سكونه، فإما أن يتم مرادهما أو لا يتم مرادهما أو يتم مراد أحدهما دون الآخر فإن تم مرادهما اجتمع الحركة والسكون، وذلك مستحيل وإن لم يتم مرادهما خلا الجوهر عن الحركة والسكون وان تم مراد أحدهما دون الآخر فالذي تم مراده هو الإله والآخر عاجز، والعاجز لا يكون إلٰها. وهذا النوع من القياس ما اشتمل الحد عليه فإنا ما حملنا معلوماً على معلوم إذ ليس لربٍ شريك. ولأن ما حملنا أحدهما على الآخر في إثبات الإلهية لهما ولا في نفيه عنهما. وانما كان المقصود منهما إثبات الوحدانية لله تعالى ونفي الشريك.

قالوا: وقد خرج عن هذا الحد أيضاً قياس التسوية[3]، وهو من أنواع الأقيسة. وصورته: ما قال الشافعي رضي الله عنه: لو كان

---

(١) يسميه الفقهاء بالتلازم ويسميه المناطقة بالشرطي المتصل. وهو يشتمل على مقدمتين. والمقدمة الأولى تشمل على قضيتين قرن بها صيغة شرط، والمقدمة الثانية تشتمل على إحدى تلكما القضيتين بإحدى أربع تسليمات مقرونة بها كلمة الاستثناء. والقضية الأولى تسمى المقدم والقضية الثانية تسمى اللازم أو التالي. واللازم لا يجوز أن يكون أخص من المقدم ويجب أن يكون مساوياً له أو أعم منه. وإذا كان اللازم أعم تنتج تسليمتان هما: «عين المقدم، ونقيض اللازم». ونقيض اللازم».

(٢) الأنبياء: ٢٢.

(٣) وهو المشهور عند الأصوليين بقياس العكس.

الخارج من (غير[1]) السبيلين حدثا لاستوى قليله وكثيره، فلما لم يستو قليله وكثيره دل على أنه ليس بحدث. فمقصود الشافعي رضي الله عنه أن ينفي صورة الحدث عن الخارج من غير السبيلين وقد قاسه على الحدث فما ألحقه بالخارج من السبيلين في إثبات حكم لهما، وانما أثبت الحكم لأحدهما ونفاه عن الآخر.

وقالوا: وقد خرج أيضا عنه القياس الذي يستدل بنفي الفرع على نفي الأصل كقول علمائنا في بيع الأعيان[2] الغائبة. لو كان البيع صحيحاً للزم مع صريح الرضا الالتزام[3]. فلما لم يلزم دل على أنه ليس بصحيح، فكذلك في مسألة النكاح بغير ولي: لو كانت المرأة ولية نفسها لما ثبت الاعتراض عليها لأن[4] أولى الأولياء إذا وضع موليته تحت من لا يكافئها لم يثبت حق الاعتراض عليه. وهذا القياس ما اشتمل عليه الحد، فحدكم مختل بين هذه[5] الجهات المشار إليها.

قلنا: هذا الحد صحيح، وما اشرتم إليه من المسائل داخل في الحد.

أما برهان الخلف فإنه مركب من قياسين. فإنك تقول: لو كان الإله موجوداً لكان قادراً كالإله المتفق على وجوده، فلما لم يكن قادراً أُلحق بما ليس بإله[6].

---

(١) (غير) ساقطة من المخطوطة.

(٢) في المخطوطة (أعيان).

(٣) في المخطوطة بالالتزام.

(٤) في المخطوطة (لأنها).

(٥) في المخطوطة (هذا).

(٦) الأولى أن يقال: إن الحد وضع للقياس عند الأصوليين. والقياس الاستثنائي يسمى =

وكذا قول القائل: لو كان الخارج من غير السبيلين حدثاً لاستوى قليله وكثيره. فإن الشافعي رضي الله عنه إنما قصد أن يبين[1] أن مطلق التساوي بين القليل والكثير قضية معلومة قبل البحث عن حقيقة ما وقعت فيه التسوية. فإنا نعلم علماً كليا أن القليل من كل جنس ملحق بالكثير، وان كان الكثير حدثاً كان القليل حدثا، وان لم يكن الكثير حدثاً لم يكن القليل حدثاً. وقد أجمعنا على أن الخارج من غير السبيلين إذا كان قليلاً فليس حدثاً فكذا الكثير ليس حدثاً.

وكذا القياس الآخر وهو قول القائل: لو كانت المرأة ولية نفسها لكانت أولى الأولياء كالأب، فلما لم تثبت لها الولاية وثبت الاعتراض عليها دلَّ على أنها ليست بولية فالتحقت بكل من ليس بولي. فقد بان استمرار الجد.

وأما الأوائل[2] فإنهم زعموا أن القياس عبارة عن مقدمتين متألفتين يلزم عنهما قول ثالث. مثاله قول القائل: العالم لم يسبق الحوادث، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث فالعالم إذاً حادث. فقوله العالم[3] لم يسبق الحوادث قول مفرد. وقوله: وما لا يسبق الحوادث فهو حادث قول مفرد. وقوله: فالعالم إذاً حادث قول ثالث لزم عن

قياساً عند المناطقة ولا مشاحة في الاصطلاح. مع العلم أن القياس.. الأصولي أولى بالتسمية قياساً من جهة اللغة. والمعنى اللغوي له نصيب من المعنى الاصطلاحي.

(١) (أن) زيادة من المحقق.

(٢) لعله يعني بالأوائل متقدمي المناطقة والفلاسفة. وهذا القياس يسمى بالقياس الحملي او الاقتراني وله أضرب كثيرة بعضها منتج وبعضها غير منتج.

(٣) في المخطوطة (وقوله).

القولين وهو قوله: فالعالم إذاً حادث. ولا بد أن يكون بين المقدمتين إرتباط. فمتى لم يكن بينهما تأليف وارتباط لم يتصور الانتاج.

وبيانه: إنه إذا قال: العالم حادث والسماء فوق الأرض لم ينتج بهذين المقدمتين شيء لأنه لا ارتباط بينهما. فلا بد أن يكون جزؤ من إحدى المقدمتين مكرراً يذكر في الأولى والثانية، فإذا كرر حصل الارتباط بين المقدمتين بتكرار ذلك الجزء.

مثاله قول القائل: العالم لم يسبق الحوادث فهو مقدمة مشتملة على جزئين: احدهما: قوله: « العالم » فالمفهوم من هذه الكلمة كل موجود سوى الله تعالى. والجزء الثاني قولك « حادث » ومعنى الحادث أنه كان بعد أن لم يكن.

وأما المقدمة الثانية: قولك ما لا يسبق الحوادث فهو حادث. فقد كرر لفظ الحادث في المقدمتين فارتبطت المقدمتان وحصل بينهما نتيجة وهي قولك: فالعالم إذاً حادث.

وقد اعترض على هذا الحد، وقيل: إن النتيجة تحصل عن مقدمةٍ واحدة[1]. مثاله: أن يقال: « العالم جسم » فهذه مقدمة واحدة. وقد فهم من هذه المقدمة الواحدة نتيجة وهي ان العالم جسم متحيز وله طول وعرض. فقد فهمت هذه النتيجة من مقدمة واحدة وبنيتها عليها، وقد فسد الحد، وحق الحد أن يكون جامعاً للمحدود.

(١) لا يمكن أن تحصل نتيجة في قياس الحمل من مقدمة واحدة. وما توهمه في المثال المذكور. ليس نتيجة إنما هو حاصل بدلالة الالتزام، لأنه إذا ذكر الجسم تبادر إلى الذهن أنه يشغل حيزاً فشغل الحيّز من لوازم الجسمية. وبهذا قوله « حصلت النتيجة من مقدمة واحدة » لا يسلم له وهذا أفضل من جواب المصنف.

قلنا: هذا السؤال باطل. فإن النتيجة لم تحصل من مقدمة واحدة، وذلك أن قولك: «العالم جسم» لا يفيد تحيزاً ولا كونه متحيزا. ولهذا لو قال القائل: «العالم جسم فكان متحيزاً» توجه عليه الاعتراض فيقال: ولِمَ إذا كان جسماً وجب أن يكون متحيزاً. فيقال: لأن كلَّ جسمٍ متحيز. فهو مضطر إلى ذكر هذه المقدمة. فلو كانت المقدمة الأولى قد انتجت لما افتقر إلى ذكر المقدمة الثانية.

واعلم إنه ليس من الحزم منازعتهم في ذلك، فإنه لا بد من الاعتراف بأن العلم الثالث مرتبط بالعلم الأول ولن يتصور أن يحصل عن مقدمة واحدة غير أن هذا ليس بقياس. وانما هو معلوم يرتبط بعضه ببعض. وليس الأول موجباً للثاني ولا الثاني موجباً للثالث وانما القياس ما قدمناه. وعن هذا المعنى قال المحققون: ليس في المعقولات قياس، وانما يتعرف حكم التفصيل بها من الجملة والقياس الصحيح هو القياس الشرعي[1].

المسألة الثالثة

ذهب المحققون من العلماء إلى أن الأحكام الشرعية لا يجوز أن يتعرف جملتها من القياس ونقل عمن لا يعتد بخلافه من ضعفة الأصوليين أنهم أجازوا ذلك[2].

---

(١) وذلك لأن القياس في اللغة «التقدير» أي اضافة أمرين أحدهما للآخر بنوع من المساواة. وهذا غير موجود في القياس الذي يطلقه الفلاسفة على تركيب مقدمتين فيحصل منها نتيجة. وقد أشار لهذا الغزالي في المستصفى ٣٩٤، وغيره.

(٢) لم يسم أحد من الأصوليين من ذهب لهذا القول ولكن يشير كلام ابن برهان في نهاية المسألة إلى أنهم من الفلاسفة. وأما الآمدي في الأحكام فقد نسبه لبعض الشذوذ.

وتمسكوا فيه بلقب محض واسم مجرد فقالوا: أحكام الشرع متساوية، فإذا جاز اثبات بعضها بالقياس جاز إثبات جميعها بالقياس، وتخصيص بعض الأحكام بذلك تحكم، وذلك لا طريق إليه.

والحق أن جملة الأحكام لا يجوز أن تتعرف من القياس، وانما قلنا ذلك لأن القياس حقيقته: «حمل معلوم على معلوم» على ما قدمناه. أو «إلحاق فرع بأصل» ولو كان الحكم ثابتا في الأصل بالقياس لافتقر إلى أصل آخر[1].. والحكم إذا كان ثابتاً في الأصل الثاني بالقياس افتقر إلى أصل وتسلسل الأمر إلى غير نهاية وذهب لا إلى غاية وكان ثبوت الحكم في الفرع متوقفاً على ثبوت أحكام لا نهاية لها، وما لا يتناهى لا يتصور وجوده. وما كان وجوده متوقفا

(١) هذا الدليل يشعر بأن من قال بالجواز يقول بثبوت جميع الأحكام الشرعية بالقياس. وهذا لا يتصور أن يقول به عاقل. ونقاش علماء الأصول غير ابن برهان يشعر بخلاف ذلك بل قد صرح السبكي في جمع الجوامع ٢/٢٠٩ بالمقصود من قول من أجاز «أن كلاً من الأحكام صالح لأن يثبت بالقياس» حتى ولو كان في مثل ضرب الدية على العاقلة أو الحدود أو الأمور العادية والخلقية كأقل الحيض. ولذا ذكر الآمدي وغيره دليلين آخرين بالاضافة إلى دليل المصنف وهما:-
الأول: إن بعض الأحكام غير معقولة المعنى كضرب الدية على العاقلة وما لا علة له يمتنع القياس فيه.
الثاني: هناك أشياء لا يجري القياس فيها عند الأكثرين منها الأسباب والشروط والأعداد والعادات. وأما الغزالي فقد نفى في المستصفى وجود خلاف في زمانه في ما لا تعقل علته. ولهذا عنون للمسألة بقوله: «كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جارٍ فيه».
وانظر تفصيل المسألة في: المعتمد ٧٢٣ واللمع ٥٤ والمسودة ٣٧٤ والأحكام للآمدي ٣/١٣٩ والمستصفى ٤٦٠ وجمع الجوامع مع حاشية البناني ٢/٢٠٩، والمحصول ٢/٢/٤٧٨.

على مستحيل الوجود امتنع وجوده، وهذا أكبر عذر لنا في الرد على الفلاسفة، وهو عماد القول في حدث العالم، وما ذكروه يقتضي ذلك.

« فصل »

إعلم أن القياس يشتمل على أصل وفرع وحكم وعلة[١].

وقد اختلف العلماء في حقيقة الأصل وفي حقيقة المعلول[٢].

ونحن نذكر معنى الأصل فنقول:

الأصل يطلق على شيئين أحدهما: «ما ابتنى عليه غيرهّ» كما نقول إن معرفة الله تعالى أصل في معرفة رسوله، فإن معرفة الرسول مرتبة على معرفة الله تعالى. ولن يتصور معرفة الرسالة قبل معرفة المرسل، فهذا أحد المعنيين.

وأما المعنى الثاني فإن الأصل يطلق على ما عرف قطعاً بنفسه غير مستند إلى غيره وان لم يبتنى عليه غيره. كما يقال: إن إجراء السفينة ثبت أصلاً بنفسه.

وقد اختلف العلماء في أصل القياس، وانما يتهذب الغرض في ذلك بعد فرض مسألة وهي:

(المسألة الرابعة[٣])

مسألة علة الربا

وقد اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة مذاهب:

---

(١) وتسمى هذه الأربعة أركان القياس ولا يوجد إلا بوجودها.

(٢) عقد المصنف مسألة خاصة للاختلاف في حقيقة المعلول بعد ثلاث صفحات.

(٣) ما بين القوسين من المحقق.

فذهبت طائفة إلى أن الأصل هو الخبر.[1]

وذهبت طائفة إلى أن الأصل هو الأشياء الأربعة وهي: البر والشعير والتمر والملح[2].

وذهبت طائفة إلى أن الأصل هو الحكم في هذه الأربعة[3].

والخلاف في هذه المسألة لفظي لاحظَّ للمعنى فيه[4].

وعمدة من ذهب إلى أن الأصل هو الحديث: إن[5] الحديث قول رسول الله ﷺ، وقول رسول الله ﷺ هو الأصل في إثبات الحكم. غير ان من الأحكام ما يعرف بصريح قوله ومنها ما يعلم بإشارة ولا تفرقة من هذه الجهة لأنه ليس مخرجاً له من أن يكون معلوماً من جهة رسول الله ﷺ، والأصل ما ابتنى عليه غيره وكان موصلاً إلى

(١) أي النص. ونسب هذا القول الشوكاني إلى القاضي ابي بكر الباقلاني والمعتزلة ونسبه الأسنوي وفخر الدين الرازي للمتكلمين. وفعلاً اختاره أبو الحسين في المعتمد بعد أن بين أن لكل إطلاق وجهاً صحيحاً.

(٢) المقصود بالأشياء الأربعة محل الحكم المشبه به، وبهذا قال جمهور الفقهاء وقال به السبكي في جمع الجوامع ٢١٢/٢ والآمدي ١٠/٣ وغيرها.

(٣) أي أن الأصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق وبه قال فخر الدين الرازي في المحصول ٢٤/٢/٢ كما أنه ضعف كون الأصل محل الحكم المشبه به أو النص الدال على الحكم. ويقول أيضا إن العلة أصل للحكم في الفرع. فلهذا يطلق الأصل عنده على حكم الأصل وعلى العلة باعتبارين. ولكنه ختم المسألة بقوله «إعلم أنا نساعد الفقهاء على مصطلحهم لئلا نفتقر إلى تغيير مصطلحهم.

(٤) القول بأن الخلاف لفظي نقله الشوكاني عن ابن برهان في كتبه الأخرى وقال به الآمدي في الأحكام وينظر المسألة في المعتمد ٧٠٠/٢ ونهاية السول ٣٨/٣ واللمع ٥٧ وارشاد الفحول٢٠٤.

(٥) في المخطوطة (وأن).

العلم بغيره وهذا موجود في قول الرسول ﷺ، فإن العلم به يوصل إلى العلم بغيره.

وعمدة من ذهب إلى أن الأصل هو الأشياء الأربعة أنهم قالوا: الأصل: هو الذي يكون الحكم في الفرع مقتبساً منه، ويكون الفرع مردوداً إليه. وهذا إنما يتحقق في الفرع. فأما قول رسول الله ﷺ فإنه طريق إلى العلم بالحكم، ولو تصور العلم بالحكم في البُر دون قوله ﷺ لثبت الحكم، فليس القول موجباً لعينه. وانما القول عَلم على الحكم وأمارة، ولو جاز أن يجعل قول الرسول ﷺ أصلا في ذلك لجاز أن يجعل قول الراوي أصلاً، ولا شك أن قول الراوي ليس أصلاً للحكم في الفرع، فكذا قول الرسول (ﷺ).

وأما من زعم أن الأصل هو الحكم فإنهم زعموا أن الأصل ما ابتنى عليه غيره. أو ما كان العلم به موصلاً إلى العلم بغيره. وهذه الخاصية موجودة في الحكم في البر دون غيره. فإنا قد نعلم ان البر موجود ولا نعلم أن الربا يجري فيه ولا في الأرز. وليس كذا الحكم في البر، فإنه متى علمنا أن الربا يجري في البر كان هذا العلم موصلاً لنا إلى العلم بتحريم الربا في الأرز فوجدت خاصية الأصل في الحكم في البر[1] دون البر[2]، فكان[3] هو أحق باطلاق إسم الأصل عليه[4].

والخلاف في هذه المسألة لفظي ليس له فائدة من جهة المعنى.

---

(١) في المخطوطة (البرز).

(٢) العبارة سليمة. والمقصود أن خاصية الأصل توجد في (حكم البر) وهو حكم المشبه به دون (البر) وهو المشبه به.

(٣) في المخطوطة (كان).

(٤) أي (الحكم في البر).

وقد اختلفوا في حقيقة الفرع. فمن ذهب إلى أن الأصل هو البر ذهب إلى أن الفرع هو الأرز، ومن ذهب إلى أن الأصل هو الحكم في البر ذهب إلى أن الفرع هو الحكم في الأرز[1]، والخلاف لفظي لا فائدة فيه من جهة المعنى.

المسألة الخامسة

اختلف العلماء في المعلول فذهبت طائفة من الأصوليين إلى أن المعلول هو قول الرسول ﷺ، وقال قوم: المعلول هو البر. وقال قوم: بل المعلول هو الحكم في البر[2].

فأما من زعم أن المعلول هو قول الرسول ﷺ فإنهم قالوا المعلول هو الذي تستنبط منه العلة وتستخرج، والعلة إنما تستنبط من قول رسول الله ﷺ فكان هو المعلول.

وأما من زعم أن المعلول هو الحكم فإنهم قالوا: المعلول هو المتأثر بالعلة. وانما المتأثر بالعلة هو الحكم.

وأما من زعم أن المعلول هو البر فإنهم قالوا: المعلول ما قامت به العلة كالمريض الذي قام به المرض. والعلة هي الطعم أو الكيل، ومحلها البر، فكان البر معلولا. وأما الحكم فليس متأثراً بالعلة وانما هو اثر العلة، وفرق بين الأثر والمتأثر. فإن الأثر هو مجلوب العلة

---

(١) ذكر المصنف في إطلاقات الأصل ثلاثة ولكن الرازي زاد رابعاً وهو إطلاق الأصل على العلة. وعليه يكون الخلاف فيما يطلق عليه الفرع أربعة أشياء.

(٢) وقال أبو الحسين البصري في المعتمد ٧٠٥: إن المعلول هو الحكم من حيث هو ثابت في الفرع لا من حيث هو ثابت في الأصل. وقال: إن الحكم من حيث هو ثابت في الأصل يسمى المعلل. وبهذا قوله يكون قولاً رابعاً مخالفاً للأقوال الثلاثة.

والمتأثر محل العلة، وهو بمثابة المرض مع المريض، فإن المرض علة، والمعلول[1] هو ما قامت به العلة، والموت أثر العلة ومجلوبها. فكذا فيما تنازعنا فيه الطعم هو العلة والمعلول هو البر، والمجلوب هو الحكم وهو الأثر.

قالوا: المعلول هو المتأثر بالعلة، والبر لم يتأثر بالعلة، بل البر بعد التحريم على ما كان عليه قبل التحريم فلا بد من التأثير، والمتأثر هو الحكم[2].

قلنا: أما قولكم: إن المعلول هو المتأثر بالعلة فمسلم لكم، ولكنا لسنا نسلم أن البر ليس متأثراً بالحكم بل هو متأثر بالحكم إلا أن الأثر على ضربين أثر حسي وأثر حكمي، وتحريم الربا أثر حكمي، والدليل على ذلك أن الصفات الشرعية كالرق والحرية والملك[3] والذمة صفات شرعية وجودها في المشروع وليس لها وجود في المعقول والمحسوس. فكذا تحريم الربا في البر أثر شرعي.

قالوا: المعلول بمثابة المجلوب، والمجلوب بالعلة هو الحكم، فالمعلول بالعلة هو الحكم قلنا: هذا تمسك منكم بالموازنة اللفظية، فإنكم جعلتم المعلول على موازنة المجلوب والموازنة اللفظية لا تثبت بها حجة.

جواب: إن المجلوب ليس على حقيقة المعلول، فإن المعلول ما قامت به العلة على ما قدمناه، والعلة لا تقوم بالحكم وانما تقوم بمحل

---

(١) (ما) ساقطة من المخطوطة.

(٢) في المخطوطة (والتأثر).

(٣) في المخطوطة (الذمة) بدون (واو)

الحكم، فلهذا المعنى افترق المجلوب والمعلول. والخلاف في المسألة راجع إلى اللفظ كالمسألة الأولى ليس له فائدة من جهة المعنى.

المسألة السادسة

إذا قال صاحب الشرع: حرمت السكَّر لأنه حلو، فهل يفهم من ذلك تحريم كل ما كان متصفاً بصفة الحلاوة أم لا؟.

قبل إقامة الدليل على أن القياس حجة اختلف الناس في ذلك.

فذهبت طائفة[1] إلى أن هذا يدل على تحريم كل ما اتصف بصفة الحلاوة وان لم يدل دليل على العمل بالقياس.

وذهبت طائفة إلى أنه لا يحرم ما عدا السكَّر مما اتصف بصفة الحلاوة وانما يعمل بذلك إذا دل الدليل على العمل بالقياس[2].

---

(١) نسب أبو الحسين البصري وفخر الدين الرازي هذا القول إلى النّظام وجماعة الفقهاء ونسبه أبو الحسين أيضا لبعض أهل الظاهر وللمعتزلة ومنهم أبو هاشم واختاره. كما نقله ابن الحاجب عن الامام أحمد ونقله الآمدي عن النهرواني والقاشاني والكرخي وأبي بكر الرازي.

(٢) نسب أبو الحسين هذا القول لجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر من المعتزلة واختاره فخر الدين الرازي والغزالي وابن قدامة وأبو اسحاق الاسفرائيني والآمدي ونقله عن أكثر الشافعية ونقل أبو الحسين وفخر الدين الرازي عن أبي عبدالله البصري قولاً ثالثا وهو: ان التنصيص على علة الفعل لا يكون أمراً بالقياس. واما التنصيص على علة الترك فهو امر بالقياس. وهنا ينبغي أن يفهم أن النظام لا ينكر حجية القياس عامة. بل إنه يقول: إن العلة المنصوص عليها توجب الالحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس. ولهذا قال الغزالي: قد أنكر النظام اسم القياس، والواقع أنه قد قاس حيث لا نقيس، وبهذا يظهر أن النّظام ينكر القياس حيث لم ينص على العلة. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في: المحصول: ١٦٤/٢/٢، والأحكام للآمدي ١٣١/٣ وارشاد الفحول: ٢١١ وروضة الناظر ٢٩٣ والمعتمد ٧٥٣/٢ ونهاية السول ٢٤/٣ والمستصفى: ٤٢٢.

وعمدة الأولين: إن صاحب الشرع إذا قال: حرمت السكَّر لأنه حلو فقد جعل العلة الحلاوة، والحكم يتبع العلة حيث وجدت، فإذا وجدت.. الحلاوة في غير السكَّر كانت بمثابة الحلاوة الموجودة في السكَّر في التحريم فلا يبقى بينهما اختلاف إلاَّ في المحل، والاختلاف في المحل لا يوجب اختلافا في ذات العلة.

قالوا: يجوز أن يكون صاحب الشرع قد جعل الحلاوة المختصة بهذا المحل علة. وقد يجوز أن يكون قد جعل مطلق الحلاوة علة، فإذا كان الأمر متردداً محتملاً لم يكن تعيين محل بأولى من تعيين محل آخر فتعين الاقتصار على محل النص.

قلنا: أما ظاهر اللفظ فإنه يقتضي إضافة الحكم إلى العلة. والمحل غير مذكور في اللفظ فلا يجوز تقييد العلة به.

قالوا: أليس لو قال: حرمت السكَّر لحلاوته كانت حلاوته مختصة بالتحريم ولم يجز إلحاق غيره به، فكذا إذا قال: حرمته لأنه حلو.

قلنا: إذا قال: حرمته لحلاوته فقد جعل حلاوته علة فاختصت بالحكم دون غيرها. وليس كذا إذا قال: « حرمت السكَّر لأنه حلو » لأنه لم يتعرض للعلة، وانما اشار إلى المحل، فإن اسم العلَم يتنزل منزلة الإشارة، ولو قال: « حرمت هذا » لم تجعل الاشارة علة. فكذا إذا قال: « حرمت السكَّر لأنه حلو » لا تجعل الإشارة علة. والذي ذكره الخصم يتضمن تخصيص العلة المطلقة، والذي ذكرناه يتضمن إضافة الحكم إلى العلة، واضافة الحكم إلى العلة أولى من إضافته إلى المحل.

وربما تعلق[١] فقالوا: إذا قال رسول الله ﷺ: « حرمت السكّر » فإن الحكم هو تحريم السكّر، واذا قال: لأنه حلو » فلا بد لهذا التعليل من فائدة، ولا فائدة إلا إثبات الحكم في غير المحل المنصوص عليه بطريق التعليل. فإذا كانت هذه العلة مختصة بالمحل لم يكن لها فائدة زائدة على الحكم.

قلنا: هذا الإستدلال باطل، وذلك أن التنصيص على الحكم أفاد العلم بالحكم، والتنصيص على العلة أفاد معرفة السبب الداعي إلى الحكم، وقد يعلم الحكم دون العلة وقد يعلم من علته، فهذا اللفظ أفاد معرفة الأمرين جميعاً: معرفة الحكم ومعرفة العلة. وهذا ينزع إلى مسألة العلة القاصرة.

المسألة السابعة

يجوز من جهة العقل ورود التعبد بالقياس.

وذهبت طائفة من المتكلمين إلى أن ذلك مستحيل من جهة العقل[٢].

---

(١) أي الخصم.

(٢) نسب إمام الحرمين في البرهان هذا القول إلى النظام وطوائف من الرافضة ومعظم فرق الخوارج ومنهم الإباضية أتباع عبدالله بن أباض والأزارقة أتباع نافع بن الأزرق المقتول سنة ٦٦ هـ واستثنى من الخوارج النجدات أتباع نجدة بن عامر الحنفي، ونسبه الشيرازي في اللمع إلى الشيعة وبعض المعتزلة البغداديين والنظام ونسبه الآمدي للنظام والشيعة والاسكافي والجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر من المعتزلة. ولم ينسب الغزالي هذا القول للنظام. وسبب اختلاف النقل عن النظام راجع إلى استناده في أن الشرع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات فبعضهم أخذ من كلامه أنه يقصد لم يرد الشرع على مذاق العقل. والقياس مبني على مذاق العقل ولذلك نسبوا له هذا القول. ومن نسب له القول بعدم الاستحالة فلإن القياس لا =

وقال النظام: ذلك غير مستحيل من جهة العقل، ولكن الشريعة وضعت وضعاً لا يقبل القياس.

أما عمدة من أجاز ذلك فهو: إن الجائز العقلي هو الذي إذا فرض موجوداً لم يعرض من وجوده محال كقول القائل: إن هذا الجسم الساكن يجوز أن يكون متحركاً والجسم المتحرك يجوز أن يكون ساكناً. فإن كل ذلك لو قدر لم يعرض منه محال، ولم يتبدل قضية من قضايا العقول والأمر في المتنازع فيه كذا. فإن الشرع لو أذن لنا في القياس لم يفض ذلك إلى اجتماع الضدين ولا إلى كون الجسم في مكانين ولا أن يخالف قاعدة التحسين والتقبيح عند المعترفين بها، إذ من الممكن أن الله تعالى علم أن في تكليف عباده استخراج الحق بطريق الاجتهاد مصلحة دينية وغبطة شرعية فأوجب عليهم ذلك.

فأما الخصوم فإنهم تمسكوا بطرق[1] مختلفة.

أما النظام فإنه قال: تأملنا مسائل الشرع فوجدناها موضوعة على التباين والاختلاف، فمنها ما سوّى الشرع فيها بين المختلفات، ومنها ما خالف الشرع فيها بين المتماثلات.

يوجد فيه جمع بين الضدين فهو ليس بمستحيل. وقد بينا خلاصة مذهبه في المسألة السابقة. وذكر الآمدي والرازي قولاً ثالثاً لم يذكره المصنف وهو وجوب التعبد بالقياس عقلاً وبه قال القفال وأبو الحسين البصري. وقد أطنب الرازي والآمدي في بيان حجج المانعين والموجبين، والرد عليها بما لا مزيد عليه. وينظر تفصيل المسألة في المعتمد ٧٠٥/٢، وارشاد الفحول ١٩٩ ونهاية السول ٨/٣ واللمع ٥٤ والمستصفى ٣٩٨، والبرهان ٧٥٠/١ والمحصول ٣١/٢/٢ وروضة الناظر ٢٨٠ والأحكام للآمدي ٩٧/٣.

(١) في المخطوطة (بطريق).

وبيان ذلك أن الشرع جعل رأس الحرة عورة وما جعل رأس الأمة عورة وهما متساويتان. وأوجب الغسل على جميع البدن بخروج الجنابة وهي محكوم بطهارتها ولم يوجبه على جميع البدن من خروج النجاسة. وهذا يدل على أن أحكام الشرع مبنية على الإختلاف[1].

قلنا: بل الشريعة موضوعة على قضية معلومة، ونحن نذكر ذلك على طريق الجملة والتفصيل فنقول: إن الشريعة منقسمة إلى عبادات[2] ومعاملات ومناكحات وسياسات.

فأما العبادات فمنقسمة إلى عبادات بدنية كالصوم والصلاة، والمقصود منها كسر قوة النفس الأمارة بالسوء وصرفها عن ترهاتها ولذاتها. والمقصود من الصلاة الخشوع والخضوع والاخبات والتذلل لله تعالى. ومنها ما كان المقصود منه حماية البيضة والذب عن الملة وقتل أعداء الله وهو الجهاد. ومنها ما كان المقصود منه عمارة بيت الله تعالى واللياذ به وهو الحج. ومنها ما كان المقصود منه إقامة السنة العادلة حتى[3] تكون وزراً للخلق وملجأ يلجؤون إليها عند التشاجر والتنازع، ثم لعجزهم عن الإحاطة بعواقب الأمور فإنه ربما استحلى الانسان مذاق أمر فكانت العاقبة ذميمة والمغبة وخيمة.

والحاجة داعية إلى البياعات والضرورة ماسة إلى المعاملات لعجز الإنسان عن القيام بمهات أموره ومصالحه من استمداد المعاون

---

(١) أي الجمع بين الأشياء المختلفة في الحكم الواحد.

(٢) في المخطوطة (عادات).

(٣) (حتى) زيادة من المحقق.

من غيره واستفراد القوى منه ليتم بذلك المشاركة ويحصل التعاون، وربما دعت الحاجة إلى البيع، وربما دعت الحاجة إلى الإجارة وربما دعت إلى الاشهاد والتوثق بالرهن وغير ذلك فدعت الحاجة إلى أبواب المعاملات إذ الضرورة قائدة إليها وحاجة الحياة داعية. ولو كلف الآدمي أن يقوم بجميع أغراضه وان لا يستعين بغيره هلك، ولذلك قيل الآدمي محتاج بطبعه.

والقسم الثالث: المناكحات، والحاجة داعية إليها لحفظ جنس الآدمي ومعشر البشر واقامة النسل، فإن الله تعالى حرم الزنا وأجرى العادة أن يخلق من ذكر وأنثى، فلا بد من إباحة النكاح والا أفضى ذلك إلى انقطاع النسل، وفي ذلك فساد ظاهر وفساد مصلحة الدنيا. وبفساد ذلك يفسد أمر الدين إذ مصلحة الدين مقرونة بمصلحة الدنيا.

وأما السياسات وأبواب الجنايات فالمصلحة فيها ظاهرة ووجه الحكمة معقول لأنا لو لم نوجب[1] القصاص أفضى ذلك إلى سقوط عصمة الدماء، وتوثب ذو الغرامة إلى سفك دماء صلحاء العامة، ولذلك قيل «القتل نفي الحتل[2]». وقال تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة[3]﴾ وكذا القطع في السرقة سبب صيانة الأموال، ولولا هذه

---

(١) في المخطوطة (نجب).

(٢) المحفوظ هو «القتل أنفى للقتل» وانظر مفتاح العلوم للسكاكي ١٣٣ وشرح التلخيص في علوم البلاغة للقزويني ص ١٠٩ وقد ذكر القزويني إن قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ يفضل قول العرب هذا من سبعة أوجه ذكرها في كتابه.

(٣) البقرة: ١٧٩.

العقوبة الرادعة لاختزلت الأموال، وكذلك الحدود الواجبة على الزنا صيانة للفراش عن الفساد، والأنساب عن الاشتباه، ولولا ذلك لمرج الناس وظهرت[1] الفاحشة، فهذه العقوبات المجراة على أهل الفساد للنظام[2] والمصلحة فهذه أمور معقولة من الشرع ولا طريق إلى ردها ولا سبيل إلى جحدها ورفعها.

أما التفاصيل فلسنا نضمن ظهور المصلحة فيها وتجليها إلى حد تكون معلومة[3] لكل ناظرٍ حسب تجلي المصلحة في الكليات، وانما يرد التفصيل إلى الأصل، ونعلم أنه ورد ممن ثبت حكمته، فعدم ظهور المصلحة لنا لا يخرج الفعل في نفسه عن أن يكون حكمة. وما هذا إلا كالمعاني المعقولة لنا، فإن في غوامضها أسراراً تنقطع أكباد الماهرين دون إدراكها فلا يوجب الجهل بها إنكار أصل الحقائق كطلب العلم، كعلم الطب، فإن الاطباء عجزوا عن معرفة مقدار زمن الأمراض، ولو علموا مقادير ذلك لعلموا أزمنة البقاء وعرفوا أن مقداراً من الدواء يرفع هذه العلة. وعجزهم عن ذلك ما أوجب بطلان أصل العلم، فكذا كليات الشرع لا طريق إلى إنكارها لعجز تطرق[4] إلى التفاصيل، وما هذا إلا بمثابة من رأى شخصاً يرفع إحدى رجليه ويعتمد على الأخرى ويرفع رأسه ويخفضه، فإذا رأيناه على هذه الصفة ربما نسبناه إلى الجنون نظراً إلى ظاهر حاله

---

(١) في المخطوطة (وظهر).

(٢) في المخطوطة المصلحة بدون (واو).

(٣) في المخطوطة (معلوما).

(٤) في المخططة (تطريق).

وأنه خالف عادة كثير من العقلاء، ولكنا إذا نظرنا إلى سرِ حاله وأنه قصد استخراج الماء من أذنه اعتقدنا الحكمة في فعله، فكذا جزئيات الشرع وضوابطه وقيوده وشروطه بمثابته. ولو اطلعنا على السر الإلهي فيها لكان علمنا بها بمثابة علمنا بالكليات، لكنا لعجزنا عن ذلك ندعي أنها ليست على مذاق المعقولات. فقد ظهر فساد قول النظَّام في ادعائه أن الشريعة ليست معقولة وبان وجه مطابقتها للسياسات العادلة والازلات الفاضلة، وجزئياتها مردودة إلى كلياتها [١].

ومما تمسكوا به: إن القياس إنما يفيد الظن والتخمين وصاحب القياس صاحب شبهة ربما [٢] اصاب الحق وربما أخطأ الطريق، والله تعالى يفعل بعباده الأصلح [٣] في الدين، وليس من الأصلح رد الأمر إليهم، فإن الحق ملتبس بالباطل وهم عاجزون عن دركه مع غلبة الهوى وضعف المرء عن مقاومته.

قيل لهم: فمساق هذا يقتضي أن لا يجوز العمل بأخبار الأثبات الثقات في السبل والطرقات وأنواع التجارات وفنون المعاملات فإنها ظنون، فكذا يلزم أن لا يجوز العمل بأقوال الشهود، فإن أقوالهم لا تورث إلا الظن المجرد الخالي عن اليقين.

---

(١) قد بين المصنف معتمد النظام بما لا يوجد في موسوعات أصول الفقه ورد عليه بما يشفي وقد وصف إمام الحرمين في البرهان ما ذهب إليه النظام أنه كفر وزندقة أنظر البرهان ٢/٧٦٣.

(٢) في المخطوطة (وربما) وحذفت الواو لزيادتها.

(٣) هذا التمسك لائق بمذهب المعتزلة لاعتقاده على وجوب الأصلح على الله وهو معتقد فاسد مخالفٌ لمعتقد أهل السنة لأن الله لا يجب في حقه شيء.

قالوا[١]: ليس ما تنازعنا فيه كما استشهدتم به، فإنا لو لم نعتمد على أقوال الثقات في المعاملات والشهادات تعطلت المصالح فدعت الضرورة إلى ذلك بخلاف ما تنازعنا فيه فإن في الأدلة السمعية كفاية.

فإن قلتم أدلة السمع متناهية والحوادث غير متناهية فلا تفي الأدلة السمعية بأحكام الحوادث والوقائع.

قيل لكم: فهذا منعكس عليكم في القياس، فإن أصوله متناهية وهي[٢] الكتاب والسنة والاجماع، وما كانت أصوله متناهية كان في نفسه متناهياً، فكل تقدير يقدرونه في القياس حتى يفي بأحكام الحوادث تقدر مثله في السنن والأدلة السمعية كلها، والوجه الذي تفي به الأدلة بأحكام الحوادث. التي لا نهاية لها هو أن يقدر أصلين، أحدهما محصور والآخر غير محصور. والذي لا حصر فيه (بل[٣]) هو مطلق يتناول ما لا نهاية له من أحكام الحوادث والوقائع مثال ذلك: أن يقول القائل: كل الطعام حلال إلا الميتة والدم »، فقد اشتمل هذا الكلام على أصلين: أحدهما محصور والآخر غير محصور. أما المحصور فهو المحرم وهو الميتة والدم، وأما الذي ليس محصور فهو قوله: « كل الطعام حلال » فنحن بهذا التقدير نستغني عن القياس[٤] فلا يجوز ورود الشرع به فإنه ظن مجرد.

---

(١) في المخطوطة (أليس).

(٢) في المخطوطة (وهو).

(٣) (بل) موجودة في المخطوطة. وقد تكون زائدة لا ضرورة لها.

(٤) قوله: نستغني عن القياس لأن أصوله متناهية فيكون هو متناهي. كلام لا يستقيم حيث ان الأصل الواحد قد يقاس عليه أحكام كثيرة فإن كان الأصل متناهي لا يلزم أن تكون الفروع متناهية.

والاعتراض على هذا من وجوه.

أحدها: إن هذا يبطل بقواعد العقائد وأصول الديانات فإنها من أدق أبواب العلوم والحق فيها يلتبس بالباطل، وقد كلفنا البحث عنها، وقد قل السالكون طريق الحق وكثر السالكون طريق الباطل. وقد قال ﷺ: ستفترق أمتي نيفاً وسبعين فرقة، واحدة ناجية والباقون في النار »[1]. ثم لم يمنع غموضه من تكليف البحث عنه فكذلك ههنا.

فإن قالوا: لو خلف لنا العلوم الضرورية ارتفع التكليف فيما دل العقل على وجوبه على الله تعالى.

قيل: الله تعالى لا يجب عليه أن يكلف عباده بل إن شاء فعل وان شاء لم يفعل. ولو أنه خلق الخلق كلهم في الجنان كما خلق الحور والولدان يرتعون ويتقلبون في رغد العيش ولذيذ الحياة كان ذلك جائزاً.

الجواب: إنا لا نسلم أن العمل بالقياس عمل بالظن بل هو عمل بطريق مقطوع به. فإن الله تعالى أمر[2] أن نعمل عند غلبة الظن

---

(١) رواه ابن أبي الدنيا عن عوف ين مالك وأبو داود والترمذي والحاكم وابن حبان وصححوه عن أبي هريرة وفي الباب أحاديث كثيرة متقاربة اللفظ عن جمع من الصحابة منهم معاوية وأبي الدرداء وابن عمر وابن عباس وسعد بن أبي وقاص وابن عمرو وواثلة وأبي أمامة وأنس ولفظه عند أصحاب السنن: افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة. وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار إلا واحدة. قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال ما أنا عليه وأصحابي «أنظر كشف الخفا ١/١٥٠، ٣٠٩».

(٢) (أمر) زيادة من المحقق لفساد المعنى بدونها.

فغلبة الظن عَلَمٌ على وجوب الحكم. والمرء إذا غلب على ظنه علم أنه قد غلب على ظنه كما إذا علم أنه قد علم. فيجوز أن يجعل الظن عَلَماً على وجوب الحكم، بل يجوز أن يجعل الشك عَلَماً على وجوب الحكم. فلو قال الله تعالى: إذا شككتم في أمر فاعلموا أن الشك علم على وجوب الحكم ولم يكن العمل بالشك وكذلك ههنا.

بيان ذلك: إن الله تعالى قال على لسان رسوله: « حرمت صيام يوم الشك، فإذا شككتم في يوم أنه من رمضان حرم صيامه[1]. فتحريم الصوم لا شك فيه، وانما الشك في اليوم أنه من رمضان أم لا؟ فالمرء يحس من نفسه بالشك كما يحس بالعلم، فلا شك في التعبد، كذلك ههنا، فإن الله تعالى إذا كلف عباده أمرا أباح لهم الطريق المفضي إلى ما كلفهم.

واعلم أن الشك والظن والعلم صفات تقوم بالشخص فهو يحس بوجودها كما يحس باللذة والألم. وإذا كلفه الشرع أمراً وجعل وجود[2] صفة من الصفات علماً على ذلك الأمر لم يكن عملا[3] بالظن. فإذا قال الشارع: إذا ظننتم أن النبيذ كالخمر فقد أوجبت

---

(١) روى مسلم عن ابي هريرة رضي الله عنه « لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين إلا رجل كان يصوم صوماً فليصم » وعند مسلم عن ابن عمر: « لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه. فإن غم عليكم فاقدروا له » وقال بالنهي عن صوم يوم الشك من الصحابة: ابن مسعود وحذيفة وعمار وابن عباس وأبو هريرة وعمر وعلي وانس على ما في المحلى. وقد صامه بعض السلف منهم أسماء بنت أبي بكر لما ورد من صيام الرسول ﷺ شعبان كله.

(٢) في المخطوطة (وجوده).

(٣) في المخطوطة (علما).

عليكم اعتقاد تحريمه قطعاً لم يكن ذلك متناقضا ولا مستحيلاً، وهذا لا يغادر لباحث مضطرباً.

ثم نقول: معاشر نفاة القياس من أي طبقات الناس أنتم؟

إن كنتم من أهل الظاهر فقد عملتم بأخبار الآحاد والعمومات وهي ظنون مجردة.

وان كنتم من الروافض فالروافض صنفان[1]: إمامية واسماعيلية.

أما الإمامية فإن الاعتماد عندهم على قول الإمام المعصوم، وهذا تعطيل المصالح والحكم وترك الناس سدى يتهافتون في مهاوي الردى. وتخليتهم على وعد وخبر وامام[2] منتظر، فليس التمسك بهذه الحكم الشرعية والمصالح الدينية أولى لا محالة من الإهمال.

---

(١) قال البغدادي في الفرق بين الفرق: ٢١: انقسمت الرافضة إلى أربعة أقسام هي: الزيدية والإمامية والكيسانية والغلاة وكل قسم انقسم إلى فرق كثيرة وحكم على الغلاة بالخروج عن ملة الاسلام وحكم على الزيدية والإمامية أنها من الأمة وقد نازعه في اعتباره الزيدية من الرافضة جماعة. وقد يؤول له ذلك بأن البعض يطلق الرفض على كل من تشيَّع لآل البيت على حد قول الشاعر:-

إن كان رفضاً حب آل محمد ... فليشهد الثقلان أني رافض

ومعظم كتب الفرق تعتبر الاسماعيلية فرقة من الامامية وهم الذين ساقوا الإمامة إلى جعفر وزعموا أن الإمام بعده ابنه اسماعيل وهم فريقان أحدهما منتظر لإسماعيل والآخر قال انتقلت الخلافة إلى محمد بن اسماعيل والفريق الثاني من غلاة الباطنية.

(٢) الامام المنتظر: هو حسب اعتقادهم الإمام المعصوم ولا يكتفى في معرفته الوصف بل لا بد من تعيينه بالاسم وانظر معتقدهم فيه في المذاهب الاسلامية لأبي زهرة ٧٩/٥ وانظر الشافي للمرتضى ص ٤٠ طبع حجر بفارس، وعند اهل السنة لم تثبت العصمة لبشر لغير الرسل مع أن العصمة الثابتة لهم ليست على الإطلاق.

فإن قلتم نحن إسماعيلية، فمعلوم أنكم تتمسكون بقول من لا يعرف قبيله من دبيره ولا قام برهان ولا دليل على عصمته، فليس بعد ترك العمل بالقياس إلا الضلال. كما ذهب الروافض إليه، والعمل بظن مثل القياس وهو الأخبار.

فإذا كان الذي ينكر علينا العمل بالقياس من الأطباء والمنجمين فقد عملوا بالظنون في الاستدلال على أمراض الباطن بالنظر في القارورة والنبض والسخنة، وإنما هي ظن مجرد، وكذلك المنجمون في الأرصاد والمواليد إنما هو ظن مجرد، يقولون على الظنون المجردة.

وقالوا: القياس يفضي[1] إلى التناقض، فإن الاجتهادات مختلفة باختلاف الظنون، فيفضي ذلك إلى أن يكون الشيء الواحد حلالاً إذا أفضى اجتهاد المجتهدين إلى إباحته، حراماً إذا أفضى اجنهاد[2] المجتهدين الى تحريمه والشيء الواحد لا يكون حلالاً حراماً وهذا ظاهر.

قلنا: ليس هذا تناقض، فإن الحكم لا يرجع إلى ذات المحكوم فيه. إنما الحكم عبارة عن تعلق خطاب الله تعالى بالمخاطبين في المراسم السمعية إقداما واحجاما، فلا استحالة في أن يقول لشخص حرمت عليك شيئاً ويقول لآخر: ابحت لك ذلك الشيء، كما قال الله تعالى في الميتة انها حرام على من وجد الطعام الحلال، وحلال لمن

(١) في المخطوطة (لا يفضي) وهو تصحيف مفسد للمعنى.
(٢) يوجد في المخطوطة بعد كلمة اجتهاد (بغير) وهي زائدة.

فقد الطعام الحلال في الحالة الواحدة، فالحكم يرجع إلى محلين مختلفين لا إلى محلٍ واحد كذلك ههنا[1].

قالوا: الظنون لا تنضبط فبأي ظن نتمسك؟

قلنا: من الظنون ما يكون راجعاً إلى أصل شرعي لا إلى ظن مجرد مطلق فلا بد من رده إلى ضابط شرعي.

المسألة الثامنة

معقودة في وقوع التعبد بالقياس.

وقد اتفق كافة الفقهاء على أنه وقع التعبد بالقياس خلافاً لداود[2] فإنه منع من ذلك.

---

(١) يتحقق التناقض إذا كان الحكم بالحل والحرمة صدرا من شخصٍ واحدٍ في وقت واحد في حالة واحدة. فإذا اختلفت إحدى هذه الثلاثة فالاختلاف لا يؤدي إلى التناقض.

(٢) المخالفون في وقوع التعبد بالقياس كثيرون مع تفاوتهم في ذلك.

فالنهرواني والقاشاني يجيزان وقوع التعبد بالقياس فيما علته منصوصة أو كان أولى كتحريم الضرب المأخوذ من تحريم التأفف. ونُسب هذا القول للنّظام. وذكر إمام الحرمين في البرهان ٧٧٥/٢ أن أبا هاشم الجبائي زاد وجها ثالثا. وهو إذا كان المكلف مطالباً بشيء ولم يتمكن من الوصول إليه يجوز له التمسك بالامارات والظنون ومثل لذلك بتقدير المثل في جزاء الصيد واستقبال القبلة عند إشكال جهاتها. وأنكر القياس الإمامية من الشيعة واختلف النقل عن الزيدية فنقل عنهم ابن تيمية في المسودة عدم القول بحجيته ونقل عنهم الأسنوي أنهم يقولون به وأنكر حجيته أيضاً جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والاسكافي من المعتزلة. واختلف النقل عن داود الظاهري وأتباعه كابن حزم.

وأما ابن حزم فلا مجال للخلاف في النقل عنه فكتبه مدونة وآراؤه صريحة فذكر في الأحكام ٧٦/٨ القياس المنصوص على علته ثم نفى أن يقول به داود أو أحد من أهل الظاهر إلا من لا يعتد به كالقاشاني وأما ما لا نص على علته فقال: =

ونتمسك في ذلك بالاجماع، فقد أجمع أصحاب رسول الله ﷺ على صحة العمل بالقياس. فإنهم اختلفوا في مسألة الأكدرية والخرقاء والمشرّكة[1] وتمسك كل واحد فيها بقياس.

لا يجوز أن يقال لسبب كذا بل نقل عن داود وأصحابه القول بعدم تعليل أحكام الله وأفعاله. وما نص عليه من العلل إنما هي أسباب لتلك الأشياء في تلك المواضع ولا توجب أحكاما في غيرها ثم قال: وهذا ديننا الذي ندين الله تعالى به وندعو عباد الله إليه ونقطع على أنه الحق عند الله.

أما داود فقد نقل البعض عنه أنه يقول بالقياس الجلي وما هو أولى. وكلام ابن حزم ينفي عنه ذلك. وكذلك ذكر إمام الحرمين في البرهان ٧٨٤/٢ قياس صب البول في الماء الراكد على البول فيه وذكر الخلاف فيها عن داود، وبعض أتباعه. وبهذا يترجح أن داود لا يقول بالقياس الجلي أيضا والله أعلم. وينظر تفصيل ذلك في البرهان ٧٦٤/٢ وما بعدها. والمعتمد ٧٢٤/٢ والأحكام للآمدي ١١٠/٣ والمسودة ٣٦٧ والمستصفى ٣٩٨ ونهاية السول ١٠/٣ وارشاد الفحول ١٩٩ واللمع ٥٤ وروضة الناظر ٢٨٠ وجمع الجوامع مع حاشية العطار ٢٤٢/٢ والمحصول ٣١/٢/٢ والأحكام لابن حزم ٧٦/٨.

(١) الأكدرية: مسألة في الفرائض أركانها: زوج وأم وجد وأخت شقيقة. اختلف في سبب تسميتها بذلك على أقوال كثيرة، فقيل: لتكديرها أصول مذهب زيد رضي الله عنه لأنه يسقط الأخوة مع الجد، وقيل: لأنه كدر على الأخت باعطائها النصف ثم استرجع بعضه منها وقيل: لتكدير أقوال الصحابة فيها لاختلافهم. وقيل: لأن السائل عنها أو الزوج الذي فيها اسمه أكدر.

والخرقاء: أركانها: أم وجد وأخت شقيقة. سميت بذلك لتخرق أقوال الصحابة فيها لكثرتها.

والمشركة: أركانها: «زوج وأم وأخ شقيق وأخوان لأم» وتسمى الحمارية والمشتركة وغير ذلك حكم عمر رضي الله عنه فيها بأن النصف للزوج والسدس للأم والثلث للأخوين لأم. ثم قالوا: هب أن أبانا حماراً، وفي رواية أنه حجراً ألسنا من أم واحدة فشرك بينهم. أنظر تفصيل هذه المسائل في: الفوائد الشنشورية مع حاشيتها ١٢٦، ١٤٣ والمغني ٢٢/٧، ٧٦/٧. وحاشية ابن عابدين ٥٠١/٥ والعذب الفائض ١٢٠/١ والتحقيقات المرضية ١٥١، ١٢٧.

وان[1] مسألة الجد لا نص فيها فبعضهم[2] شبهه بأغصان شجرة وبعضهم شبهه بجداول نهر[3] ولم ينكر أحد من الناس ذلك، ولا قال: إن هذا أصل مبتدع في الدين، فدل ذلك على أنه حجة.

قالوا: فما نقل عن طلحة[4] والعباس والزبير[5] وسعد العمل بالقياس.

قلنا: لم ينقل عنهم إنكاره، فاقرارهم على العمل به يدل على أنه أصل في الدين وليس بمبتدع.

قالوا: فقد قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: «أي سماء تظلني

---

(١) في المخطوطة (فإن).

(٢) في المخطوطة (لبعضهم).

(٣) الذي شبهه بغصن شجرة هو زيد بن ثابت رضي الله عنه على ما في مصنف عبد الرزاق ٢٦٥/٨ واعلام الموقعين ٦٣/١ وسنن البيهقي ٢٤٨/٦. والذي شبهه مع الاخوة بسيل انشعبت منه شعبة ثم انشعبت منه شعبتان هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه كما في سنن البيهقي ٢٤٧/٦.

(٤) هو طلحة بن عبيد الله بن عثمان القرشي أبو محمد أحد ستة أهل الشورى وأحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد الثمانية السابقين للإسلام. أسلم على يد أبي بكر رضي الله عنهما. استشهد في معركة الجمل على يد مروان بن الحكم وكان فيها مع معاوية وذلك سنة ٣٦هـ. له ترجمة في الاصابة ٥٢٩/٣ والاستيعاب رقم الترجمة ١٢٨٠ والبداية والنهاية لابن كثير ٢٤٧/٧.

(٥) هو الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد القرشي أبو عبد الله. حواري رسول الله ﷺ وابن عمته. وأحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد ستة أهل الشورى. أسلم صغيرا وهاجر الهجرتين وتزوج أسماء بنت أبي بكر. قتله ابن جرموز على غفلة في وقعة الجمل سنة ٣٦ هـ بعد أن ذكره علي رضي الله عنهما بقوله ﷺ «تقاتله وأنت ظالم له» فانصرف. له ترجمة في الاصابة ٥٥٣/٢ والبداية والنهاية ٢٤٩/٧، وحلية الأولياء ٨٩/١ وصفوة الصفوة ١٣٢/١ والأعلام ٧٤/٣ وتهذيب ابن عساكر ٣٥٥/٥ وخزانة الأدب للبغدادي ٤٦٨/٢.

وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي »[1].

قلنا: إنما قال ذلك في تفسير القرآن بالرأي، وذلك محرم عندنا.

قالوا: فقد قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: « من أراد أن يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه »[2].

قلنا: ما أراد بذلك القياس، فإنه كان يقول في الجد بالقياس وله فيه أقوال مختلفة وانما أراد به صد الجهال عن التكلم في هذه المسألة المشكلة.

قالوا: فالصحابة كانوا مخصوصين بجواز الرد على الرسول ﷺ، ولعل العمل بالقياس من جملة خصائصهم، فإن علياً كرم الله وجهه أمره النبي ﷺ أن يمحو[3] اسمه من الصحيفة يوم الحديبية[4]

---

(١) أخرج أبو عبيد في فضائله وعبد بن حميد عن ابراهيم التيمي قال: سئل أبو بكر عن قوله تعالى. ﴿وأبا﴾ فقال: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله بما لا أعلم «.على ما في الدر المنثور للسيوطي » ٣١٧/٦، وانظر جامع بيان العلم لابن عبد البر ٥١/٢ واعلام الموقعين لابن القيم ٥٤/١.

(٢) أخرجه الدرامي في سننه ٢٥٤/٢ بلفظ: من سره أن يقتحم جراثيم جهنم فليقض بين الجد والاخوة. وأخرجه البيهقي في سننه ٢٤٦/٦ عن عمر رضي الله عنه وأخرجه عبد الرزاق في المصنف ٢٦٣/١٠ من حديث علي.

(٣) في المخطوطة (يمحي) والفصيح يمحو لورودها في القرآن في قوله تعالى: « يمحو الله ما يشاء ».

(٤) كان كاتب صحيفة الصلح يوم الحديبية علي بن أبي طالب. فقال له الرسول ﷺ: « اكتب بسم الله الرحمن الرحيم » فقال سهيل بن عمرو: « لا أعرف هذا ولكن اكتب باسمك اللهم » فقال ﷺ لعلي: أكتب باسمك اللهم فكتبها. ثم قال: أكتب هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو. فقال سهيل: « لو شهدت أنك رسول الله لم أقاتلك ولكن أكتب اسمك واسم أبيك. فقال رسول الله ﷺ: اكتب =

فقال: «لا أفعل». وجاء معاذ رضي الله عنه فصلى ما فاته من الصلاة على خلاف عادة الصحابة فصار فعله سنة.

قلنا: هذا باطل، فإن الصحابة ما كان يجوز لهم مخالفة النبي ﷺ ولا يجوز ذلك لأحد، بل كانوا أطوع الناس له. وما نقل من القصص فإنما كان في أشياء ما ظنوا أن الأمر بها حتم واجب، فعدلوا إلى ما ظنوه. أما جواز المخالفة فإنه ممتنع.

قالوا: فلعل الصحابة أخطأوا في ذلك.

قلنا: هذا باطل لأنه يفضي إلى إبطال دليل الاجماع واساءة الظن بالصحابة في اتفاقهم على الخطأ، والله تعالى مدحهم فقال: «كنتم خير أمة أخرجت للناس»[1]. وقال تعالى: ﴿محمد رسول الله والذين معه[2] أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾[3]. وعدالة الصحابة مقطوع بها واجماعهم معصوم عن الخطأ، فهذا هو المعتمد.

وقد تمسك بعض أصحابنا بظواهر لا تترقى إلى حد القطع منها قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾. وهذا أمر بالقياس، فإن القياس اعتبار ولا يقوى التعلق به، فإن قوله: ﴿فاعتبروا﴾ معناه في أدلة المعقولات وسياق هذه الآيات يدل عليه. فإن الآية نزلت في شأن الكفار ﴿يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي

هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو..» أنظر سيرة ابن هشام ٢٣٦/٣ تحقيق السقا.

(١) آل عمران: ١١٠

(٢) (معه) ساقطة من المخطوطة.

(٣) الفتح: ٢٩.

الأبصار﴾.[1] فلا يليق بهذا المقام أن يقال: أراد بالاعتبار قياس الأرز على البر والتمر.

وقد تمسك علماؤنا بأخبار رويت عن النبي ﷺ كقوله للصائم السائل عن القبلة: «أرأيت لو تمضمضت»[2]. وكقوله للخثعمية: «أرأيت لو كان على أبيك دين»[4] وهذا إشارة إلى جواز القياس، وهذا لا يصح الاستدلال به. فإن هذا خبر واحد فكيف تثبت به مسألة أصولية يطلب فيها العلم؟ والثاني: إن هذا قياس في مسألة خاصة، والحديث يدل على جوازه.

فإن قلتم: هلا يقاس عليه غيره؟

---

(١) الحشر: ٢

(٢) السائل هو عمر بن الخطاب رضي الله عنه كما صرحت به بعض الروايات. أول حديث عمر أنه قال هششت فقبلت وأنا صائم. فقلت يا رسول الله، صنعت اليوم أمراً عظيما قبلت وأنا صائم أخرجه أبو داود ٤١٨/٢ والحاكم ٤٣١/١٠ وقال على شرط الشيخين وصححه ابن خزيمة، وقال عنه النسائي منكر. انظر فتح الباري ١٥٢/٤ وعون المعبود ١٠/٧ وجامع الأصول ١٩٦/٧ ومسند أحمد ١٣٤/١. والحديث معناه في الصحيحين من حديث أم سلمة رضي الله عنها «أنه كان يقبل وهو صائم».

(٣) الخثعمية: امرأة مجهولة من خثعم بن أنمار بن أراش بن كهلان بن قحطان كانت منازلهم في سروات اليمن والحجاز، ورد وصفها في بعض الروايات أنها امرأة شابة، وهي التي كان ينظر إليها الفضل بن عباس وهو رديف الرسول ﷺ في حجة الوداع.

(٤) رواه البخاري في عدة مواضع من رواية عبد الله بن عباس، أنظر فتح الباري ٨/١١، ٣٧٨/٣، ٦٦/٤، ١٠٥/٨ وأخرج مثله عن امرأة من جهينة وأخرجه مسلم ٩٧/٩ وابن خزيمة في صحيحه ٣٤٤/٤ وأحمد في المسند ٣٥٩/١١ بتحقيق عبد الباقي وانظر نصب الراية ١٥٦/٣ والتلخيص الحبير ٢٢٤/٢ ونيل الأوطار: ٩/٥ وجامع الأصول ١٩٨/٤.

قلنا: يكون هذا قياس في إثبات القياس، والقياس في إثبات القياس ممنوع، فإن الشيء لا يثبت نفسه.

وأما الخصم فإنه تمسك بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم[1]﴾. وبقوله تعالى ﴿لا تقدموا بين يدي الله ورسوله﴾[2]. وبقوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام﴾[3]. وهذه الآيات لا حجة فيها لأن القياس ليس ظناً بل العمل به عمل بالقطع والعلم على الوجه الذي قدمناه، وانما الظن وراء ما وقع التعبد به.

وأما الآية الثانية فليس القياس مقدماً بين يدي الله ورسوله بل هو عمل بما دل عليه قول رسول الله ﷺ وقول الله تعالى.

وأما الآية الأخرى فإنما أراد بها تحريم السوائب، دل عليه قوله تعالى ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصلية ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون﴾[4]. ومن أثبت حكماً بالقياس فما حرم إلا ما حرم الله تعالى وتقدّس.

المسألة التاسعة

القياس يجري في الحدود والكفارات والرخص والمقدرات خلافاً لأصحاب أبي حنيفة[5] فإنهم منعوا ذلك.

---

(١) الاسراء: ٣٦

(٢) الحجرات: ١

(٣) النحل: ١١٦

(٤) المائدة: ١٠٣

(٥) استثنى ابن تيمية في المسودة ٣٩٨ من الحنفية أبا يوسف وقد حكى عنه مثل قول =

وعمدتنا: إن هذا حكم ثبتت المناسبة بينه وبين المعنى الجالب له[1] فجاز إثباته بالقياس إذا كان مستنبطاً من أصل شرعي قياسا على الأحكام كلها فإنها إنما تثبت بهذا الطريق، وقد ناقض أصحاب أبي حنيفة، فإنهم قاسوا في كل هذه المواضع وفي أشباهها[2]، فأوجبوا الحد على شهود الزوايا[3]، والبقرة إذا شهد[4] بعضهم بأنها كانت سوداء وبعضهم أنها كانت بيضاء بالقياس[5]، واسقطوا الحد

الجمهور ونقل أبو الحسين في المعتمد عن أبي الحسن الكرخي وأبي علي الجبائي أنهما لا يقولان بالقياس في الحدود والكفارات الجارية مجرى العقوبات والغير جارية مجرى العقوبات ومنع أبو الحسين القياس في المقدرات والرخص.

ونقل القرافي في شرح تنقيح الفصول: ٤١٤ قولين عن الإمام مالك في الرخص ورجح إجراء القياس فيها.كما نقل عن الباجي وابن القصار من المالكية القول باجراء القياس في الحدود والكفارات. وينظر تفصيل ذلك في: المحصول ٤٧١/٢/٢ والبرهان ٨٩٥/٢ والمعتمد ٧٩٤/٢، وارشاد الفحول ٢٢٣، ونهاية السول ٣٠/٣ والمستصفى ٤٦٢ وروضة الناظر ٣٣٨ واللمع ٥٤ والاحكام للآمدي ١٣٦/٣.

(١) في المخطوطة (به).

(٢) في المخطوطة (اثباتهم).

(٣) جميع هذه المناقضات نقلها إمام الحرمين في البرهان والرازي في المحصول على أن الشافعي قد جمعها حيث قال الشافعي: أما الحدود فقد كثرت أقيستهم فيها حتى تعدوها إلى الاستحسان فإنهم زعموا في شهود الزوايا أن المشهود عليه يجب رجمه بالاستحسان. ومسألة شهود الزوايا هي أن يشهد أربعة أشخاص على شخص بأنه زنى بامرأة وعين كل شاهد منهم زاوية غير الآخر فعند الحنفية يجب الحد على المشهود عليه إستحسانا وعند الشافعي لا يحد حتى ولو تقاربت الزوايا وعند أحمد ومالك إذا تقاربت الزوايا كملت الشهادة ويحد. انظر المغني ١٨٣/١٠ ومختصر المزني بهامش الأم ٢٥٩/٥.

(٤) في المخطوطة (شهدوا).

(٥) نقل صاحب الهداية من الحنفية عن أبي حنيفة أنه قال: «إذا شهد رجلان على =

في كثير من المسائل في باب السرقة بالقياس بالشبهات البعيدة والخيالات الضعيفة كمن عقد على ذوات محارمه[1]، واذا سرق ما أصله على الاباحة وما شاكل ذلك[2]. وقاسوا الأكل على الجماع في إيجاب الكفارة[3]، وقاسوا سفر المعصية على سفر الطاعة في جواز الترخص[4] وقدروا مسح الرأس بثلاثة أصابع قياساً على مسح الخف[5].

قالوا: إنما لم يجز إثبات الحدود والكفارات بالقياس لأنها تسقط بالشبهات[6] والقياس شبهة.

رجل أنه سرق بقرة واختلفا في لونها قطع وان قال أحدهما بقرة والآخر ثوراً لم يقطع فتح القدير ٤٤٤/٧.

(١) وقال صاحب الهداية: من تزوج امرأة لا يحل له نكاحها فوطأها لا يجب عليه الحد عند أبي حنيفة وعليه الحد عند أبي يوسف ومحمد بن الحسن والشافعي انظر فتح القدير ٢٥٩/٥.

(٢) قال صاحب الهداية من الحنفية: ولا قطع فيما يوجد تافهاً مباحا في دار الاسلام كالخشب والحشيش والسمك والطير والصيد والزرنيخ والنورة. أنظر فتح القدير ٣٦٤/٥.

(٣) قال صاحب الهداية: ولو أكل أو شرب ما يتغذى به أو يتداوى به فعليه القضاء والكفارة لأن الكفارة تعلقت بجناية الافطار في رمضان على وجه الكمال وقد تحققت. فتح القدير ٣٣٨/٢.

(٤) قال صاحب الهداية: والعاصي والمطيع في سفرهما سواء لأن نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده أو يجاوره فصلح تعلق الرخصة به. أنظر فتح القدير ٤٦/٢.

(٥) نقل السرخسي في المبسوط ٦٤/١ أنه في الأصل لمحمد بن الحسن في موضع قدر المسح بثلاثة أصابع وفي موضع بربع الرأس وفي موضع يمسح على الناصية.
وذكر في نوادر ابن رستم أنه إذا وضع ثلاثة أصابع ولم يمرها جاز في قول محمد ابن الحسن في الرأس والخف ولم يجز في قول أبي حنيفة وأبي يوسف.

(٦) مستدلين بقوله ﷺ: «ادرؤا الحدود بالشبهات».

قلنا : لا نسلم أنه شبهة بل هو دليل مقطوع به في وجوب العمل به ، ثم قد ناقضوا فأثبتوها بأخبار الآحاد وأقوال الشهود وهي ظنون مجردة .

قالوا : إنما لا يجوز إثبات الكفارات بالقياس لأنها وضعت وضعاً لا يقبل القياس . فإن الشرع قد خالف في وضعها ، فجعل الصوم كل يوم معدلاً باطعام مسكين في كفارة الظهار والقتل ، وجعل كل يوم في كفارة اليمين معدلا بإطعام ثلاثة مساكين وزيادة[1] . وجعل العتق في كفارة الظهار والقتل معدلاً بصيام ستين يوما ، وفي كفارة اليمين بثلاثة أيام[2] ، فبان لنا أن لا قياس فيها .

قلنا : نحن نساعدكم على أن لا قياس في هذه المواضع التي لم يظهر وجه القياس فيها ، ولكن هذه لا تصدنا عن فهم القياس واجرائه في المواضع التي ظهرت علته فيها كما قاس أبو حنيفة الأكل على الجماع .

فإن قالوا : ذلك ليس بقياس وانما هو استدلال ، فإنا رأينا الكفارة وجبت بالجماع وعلمنا أن صورة الجماع ليس هو السبب في إيجاب الكفارة ، فبقي أن الموجب هو الافطار بتنوع الجنس وهذا موجود في الأكل .

(١) لا يوجد في كفارة القتل اطعام وكان الأولى أن يذكر بدلاً منها كفارة المجامع في نهار رمضان وكونه يعادل صيام اليوم إطعام مسكين في الظهار لقوله تعالى ﴿ فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا إلى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ﴾ .وكون صيام كل يوم في كفارة اليمين يعادل إطعام ثلاثة مساكين وثلث فمن قوله تعالى :﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾

(٢) يؤخذ ذلك من الآيتين السابقتين وآية القتل في سورة النساء آية : ٩٤ .

قلنا: ذلك تعبير بعبارة أخرى[١] عن حقيقة القياس، فإن في جميع مسائل القياس المتفق عليه أمكن أن نأتي بهذه العبارة فيها فنقول: إجراء الربا في المطعومات ما ثبت بالقياس وانما ثبت بالاستدلال، فإنا متفقون على أن الربا يجري في البر والشعير، وما كان كذلك لكونه مكيلاً ولا مالاً ولا قوتا فثبت أنه لمعنى الطعم، ثم هذا لا يخرجه عن أن يكون قياساً، فإن حقيقة القياس تعيين وصف من أوصاف الأصل وجعله علة والغاء ما عداه من الأوصاف[٢]، وهذا هو القياس.

فإن قالوا: إنما لم نجز القياس في الحدود والكفارة لأن الشرع أوجب الحدود والكفارات في محل ولم يوجب في محل آخر هو أولى بالإيجاب فيها، فعرفنا أنها وضعت وضعاً ينافي القياس.

وبيان ذلك: إن القطع وجب بالسرقة ولم يجب بمكاتبة الكفار، ووجبت الكفارة بالظهار ولم تجب بالردة وهو أعظم في قول المنكر والزور ولا يتصور في الحدود والكفارات معنى أجلى من هذا[٣] وصاحب الشرع لم يعلق الحكم عليه.

قلنا: قصارى ما ذكرتم مسألةٌ انعقد الاجماع على ترك القياس فيها. وهذا لا يمنع من إجرائه في غيرها[٤]، فما من أصل من الأصول إلا وقد انتزعت منه مسائل تخرج عن قانون ذلك الأصل، ولا يكن

---

(١) عبارة المخطوطة «ذلك بغير عبارة عن حقيقة القياس» وهي مضطربة.

(٢) وهذا ما يسميه المناطقة «السبر والتقسيم».

(٣) في المخطوطة (أجلا هذا).

(٤) في المخطوطة (غيره).

ذلك مانعاً من إجراء القياس فيما عداها.

ومن أصحابنا من أجاب بجواب آخر وقال: إنما لم نوجب القطع على من كاتب الكفار لأن جريمته ليست كجريمة السارق. فإن السرقة فاحشة عامة في حق الأرذال، وهم الأكثرون، فلولا رادع القطع لتشوفت نفوسهم إلى ذلك فكان بالناس حاجة إلى حفظها بخلاف مكاتبة الكفار، فإن المسلمين ممتنعون عنها ديناً وطبعاً، إذ ليس في طباعهم ما يحملهم على ذلك والشيء إنما يلحق بنظيره، وأما الردة فإنما لا توجب الكفارة لأنها قد علق عليها عقوبة تليق بها وهي القتل فأغنى عن عقوبة أخرى ولأنها إذا وجبت فإنها لا تخلو إما أن تجب بعد الاسلام أو في حالة الكفر، فإن كان بعد الاسلام فإن الاسلام يجب ما قبله، وان كان في حالة الردة فهي عبادة والكفر ينافيها.

قالوا: الرخص منح من الله تعالى فالقياس لا يجري فيها، فإن من أنعم الله عليه بنعمة لم يجب أن ينعم على الغير بطريق القياس.

وهذا ليس بصحيح، فإن الشريعة بأسرها منح وعطايا من الله تعالى، وقد جرى القياس[1] فيها.

فإن قالوا: فهلا أثبتم الرخص في حق المريض قياساً على المسافر.

قلنا: الجواب عنه من وجهين:-

الوجه الأول: إن هذه مسألة منزوعة عن القياس فلا تكون مانعةً من قياس يجري في غيرها.

والثاني: إن المريض ليس كالمسافر، وذلك أن الرخص اللائقة

(١) هذه الشبهة أوردها أيضا إمام الحرمين في البرهان وأجاب عنها بنفس الجواب.

بالمريض هو تأخير الصلاة عن وقت إلى وقت، فأما الجمع فإنه يزيد في مرضه فأثبتنا في حقه رخصة تليق به.

قالوا: المقادير متساوية، فلا يظهر في العقل تميز مقدار عن مقدار.

قلنا: إنما يقاس اذا ظهر وجه التمييز، فإن استوت المقادير على وجه لا يترجح بعضها على بعض فلا قياس كما قال أبو حنيفة في تقدير مسح الرأس بثلاثة أصابع قياساً على مسح الخف.

قالوا: المعدول به عن القياس إنما لا يقاس به لمكان تقديره فإنه لو جرى فيه القياس كان على وفقه وخرج عن أن يكون معدولاً.

قلنا: إنما يمتنع في هذا قياس معين فلا تمتنع ضروب الأقيسة بأسرها، فمن جملتها قياس الشبه، وأمكن إجراؤه في هذا المقام وقد اتفق العلماء على ذلك فإنا ألحقنا الأمة بالعبد في سراية العتق وان كانت السراية على خلاف القياس وكذلك ألحقنا الكروع بالولوغ[2] وان كان العدد في الولوغ وجوباً واستحباباً على خلاف القياس، والزيادة على هذا يذكر في مسألة الشبه[3].

---

(١) الجمهور يلحقون الأمة بالعبد في سراية العتق وان كانت السراية نفسها على خلاف القياس. لأن السراية شرعت لأجل النص وهو قوله ﷺ «من أعتق شركاً له في عبد .. الحديث»

(٢) الولوغ: شرب السباع بألسنتها، والكروع تناول الماء بالفم من موضعه. لسان العرب ١٠/١٨٣، ٣٤٣

(٣) أي قياس الشبه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المسألة العاشرة

يجوز القياس في الأسباب والشروط والمحال.

ونقل عن أصحاب أبي حنيفة أنهم منعوا ذلك[1].

وعمدتنا: إن كون الوصف سببا أو شرطا أو كون الشيء محلا لحكم شرعي يجوز[2] إثباته بالقياس إذا ظهر وجه المناسبة فيه كالأحكام الشرعية كلها.

وأما الخصم فإنه زعم أن الأسباب مما لا يجري القياس فيها لأن مقادير المصلحة المتعلقة بها غير منضبطة لنا. والشرعية لا تختلف باختلاف الأشخاص، فوضع سبب يستغرق المصلحة في عموم الأحوال في كافة الناس لا يفي به عقول كافة البشر، وانما يتلقى ذلك من صاحب الشرع، وينزل منزلة نصب الضوابط في محل السبر والاحتياط كوضع سن البلوغ حداً فاصلاً بين عقل الصبي والبالغ[3]

---

(١) وقال بقول الأحناف بالمنع من القياس في الأسباب والشروط بعض الشافعية منهم فخر الدين الرازي وشراح المحصول والآمدي وابن الحاجب وقال بهذا القول بعض المالكية واما ابن برهان فقد نقل عنه الأسنوي في نهاية السول عن كتابه الأوسط ما يوافق قوله هنا. ونقل ابن تيمية في المسودة أن الحنابلة يقولون بالجواز.

وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في المسودة ٣٩٩ والأحكام للآمدي ١٣٨/٣ والمعتمد ٧٩٤/٢ والمحصول ٤٦٥/٢/٢ وروضة الناظر ٣٣٥ والمستصفى ٤٦٢، ونهاية السول ٣٦/٣ واللمع ٥٤ وارشاد الفحول: ٢٢٢ وشرح تنقيح الفصول ٤١٤. وجمع الجوامع حاشية العطار ٢٠٥/٢.

(٢) في المخطوطة (فيجوز).

(٣) من عادة الشرع اناطة الأحكام بعلامات ظاهرة منضبطة. والأصل في التكليف العقل ولكن لما كان تدرج نموه خفياً لا يمكن معرفة لحظة نضوجه أناط التكليف بالبلوغ لأنه مظنة اكتمال العقل ولأنه علامة ظاهرة منضبطة..

لحصول التكليف وما شاكل ذلك.

قلنا: ما ذكرتموه إنما يصلح لنفي وضع الأسباب ابتداءً، فأما إلحاق سبب بسبب فليس يفضي إلى هذا الحظر، فإن صاحب الشرع إذا وضع سبباً وعرفنا المعنى الذي لأجله كان موضوعا وألحقنا به لم يكن ذلك تصرفاً في علائق الغيوب كما أن الله تعالى إذا حكم بحكم وعرفنا علة ذلك الحكم عدينا ذلك إلى محل آخر وجدت فيه العلة، وان كانت الأحكام الشرعية لا تختلف باختلاف العباد ثم لم يمنع ذلك من إجراء القياس، فكذا أيضاً فيما تنازعنا فيه وسره يرجع الى ما قدمناه، وهو كون السبب سبباً حكم شرعي. فإذا جرى القياس في بعض الأحكام لظهور علته جرى في سائرها لظهور علتها، ولأن أبا حنيفة جعل قتل الجماعة بالواحد كقتل الواحد بالجماعة وان كان السبب الموجود منهم ليس كالسبب الذي وجد من المنفرد[1]، ولكن لما ظهر له أن القتل من المنفرد إنما كان سبباً لإيجاب القصاص لحكمة حقن الدماء. ووجدنا الحكمة في قتل الجماعة موجودة فألحقناه بقتل الواحد.

وقاس في الشروط أيضا، فإنه قال: الإسلام شرط في الإحصان للرجم[2] لأن الإحصان له شرطان: الدين والاصابة في الاحصان، ثم

---

(١) قال صاحب الهداية: واذا قتل جماعة واحداً عمداً اقتص من جميعهم لقول عمر رضي الله عنه: «لو تمالأ أهل صنعاء لقتلتهم» ونقل عن صاحب النهاية قوله: وفي القياس لا يلزمهم القصاص لأن المعتبر في القصاص المساواة، انظر فتح القدير ٢٤٣/١٠.

(٢) قال صاحب الهداية: «واحصان الرجل أن يكون حُراً عاقلاً بالغا مسلماً قد تزوج نكاحا صحيحاً ودخل بها «أنظر فتح القدير ٢٣٦/٥.

الكمال في الإصابة شرط ، فليكن الكمال في الدين شرطا ، وكمال الدين هو الإسلام ، وربما ألزمونا مسائل لم يجر القياس فيها في إثبات سبب أو شرط ، ولكن العذر في ذلك كله أن الإجماع منع منه . والأصولي لا يلتفت على مفردات المسائل ، وانما حظه في تمهيد قاعدة تعم الجميع ، ولكل مسألة دليل يخصها أو يكون مانعاً من الحكم فيها .

المسألة الحادية عشرة[1]

على النافي في إثبات النفي دليل .

وقال بعض الأصوليين: لا دليل على النافي .

ولا بد في المسألة من تفصيل فيقال: إن كان النافي ينفي العلم عن نفسه فيقول: لا أعلم الحكم في هذه المسألة فهذا لا دليل عليه لأن عدم العلم لا يطلب له دليل . وان كان ينفي حكماً ويثبت لنفسه علماً بذلك النفي فالدليل لازم ، وانما كان كذلك لأن كل علم ليس بضروري لا بد له من مستند ومستنده هو الدليل المفضي إليه

---

(١) بحث بعض الأصوليين هذه المسألة تحت استصحاب الحال ومنهم حجة الاسلام الغزالي وابن قدامة وابن تيمية في المسودة والأسنوي. وقد بحثها الآمدي في الاجتهاد .

وظاهر كلام ابن برهان حصر النزاع في الشرعيات. وقد عدى النزاع بعض الأصوليين إلى العقليات حيث ذكر فيها ثلاثة أقوال: أولها بلزوم الدليل مطلقا . وثانيها بعدم اللزوم مطلقا . وثالثها باللزوم في العقليات دون الشرعيات.

والذي عليه جمهور المتكلمين أن كل علم ليس بضروري لا بد له من مستند ، وبهذا يظهر بأن تفصيل ابن برهان له وجاهته وقد فصل مثل تفصيله الآمدي في الأحكام. وما ذكره ابن برهان هنا نقله الشوكاني عن الأوسط لابن برهان.

ونقل الشوكاني القول بعدم وجوب الدليل النافي عن أهل الظاهر ما عدا ابن حزم ، وقال: إن هذا المذهب قوي جداً .

كالمثبت، وانما لزمه الدليل من حيث استحالة ثبوت علم ليس بضروري من غير مستند، ولأن من أثبت لنفسه علماً بالاثبات لزمه الدليل من حيث أثبت لنفسه علما، فكذلك من أثبت لنفسه علماً بالنفي لزمه الدليل من حيث أثبت علماً.

قالوا: أليس من نفى وجوب الصلاة السادسة لا دليل عليه، ومن ادعى النبوة ولم يظهر معجزة تلزم الناس لم يجب عليهم إقامة برهان لنفي نبوته، ولو كان على النافي دليل للزمهم ذلك كما لزمه إقامة البرهان على أنه نبي، وكما لزم من أثبت الصلاة السادسة إقامة دليل على وجوبها.

قلنا:[1] شيء من هذه المسائل ما خلا عن دليل، فإن من نفى صلاة سادسة فحجته في نفيها أن لا قاطع في إثباتها، والصلاة إنما تجب بقاطع، فعدم القاطع دليل على أنها لم تجب، وكذلك عدم البرهان الدال على أنه نبي دليل على أن الله تعالى ما أرسله ولا كلَّف العباد اتباعه، فإنه قد ثبت بالقاطع أن الله تعالى إذا كلف عباده أمراً أباح لهم الطريق المفضي إلى العلم بما كلفوا لئلا يكون ذلك تكليف المحال. ومن ادعى أن الله تعالى أرسله إلينا ولا معجزة له فقد ادعى أن الله تعالى كلفنا معرفة صدقه من غير معجزة، وذلك

---

(١) استدل بعض من قال بوجوب الدليل على النافي بالدليل السمعي وهو طلب الله الدليل على النفي، قال تعالى: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾

كما استدل بالدليل العقلي وهو أن إسقاط الدليل عن النافي يفتح باب سقوط الدليل عن المثبت أيضا، لأنه يمكن أن يعبر عن الاثبات بالنفي فيقول بدل (مُحَدث ليس بقديم) وهكذا.

مستحيل على الله تعالى فعدم إقامة البرهان برهان[١] ودليل على أنه كاذب.

المسألة الثانية عشرة

اختلف العلماء في الأصل الذي يُردُّ إليه حكم الفرع هل يجوز أن يكون مختلفاً فيه أم لا ؟ فأجاز ذلك قوم ونفاه آخرون[٢].

فأما من أجاز ذلك فإنه قال: الحكم المختلف فيه في الأصل إذا

---

(١) سقط من المخطوطة (الواو) وهي ضرورية لأنه لا يضاف الشيء لنفسه.

(٢) جمهور الأصوليين على وجوب ثبوت حكم الأصل بالنص أو الإجماع، وفي حالة ثبوته بالنص يكون عرضةً للخلاف لقلة النصوص القواطع، ولهذا أجازوا القياس على الحكم المختلف فيه. واذا توجه المنع للحكم في الأصل جاز للمستدل أن يستدل لإثباته فإذا أثبته بنى قياسه وصح ويكون حجة إذا توفرت شروطه على من أقر بحكم الأصل.

أما في معرض الجدل والمناظرة فلا بد من كون الحكم في الأصل متفقاً عليه بين المتناظرين على الأقل إن كانا مجتهدين أو اتفاق إماميها إن كانا مقلدين وبهذا قال جمهور المتكلمين من الفقهاء ومنهم إمام الحرمين في البرهان ٩٦٨/٢ وبعض الأصوليين بحث هذه المسألة في شروط حكم الأصل وبعضهم بحثها في الاعتراض المسمى (بالمنع).

وقد نقل الشوكاني وابن تيمية القول بالجواز عن جمهور الشافعية أخذاً من كتب ابن برهان واشترط بعض الأصوليين أن يكون حكم الأصل متفقاً عليه وارتضاه الشوكاني.

ونقل أبو اسحق الشيرازي في اللمع وابن تيمية في المسودة عن بعض الشافعية وبعض الحنابلة إنه لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه حتى يبين النص الذي انعقد الاجماع من أجله وهو خطأ لأن الاجماع أصل تثبت به الأحكام كالنص. وينظر تفصيل المسألة في: إرشاد الفحول ٢٠٥ والأحكام للآمدي ١٤/٣، ١٤٥ واللمع ٥٧ والمحصول ٤٨٣/٢/٢ وجمع الجوامع ٢١٩/٢ والمستصفى ٤٥٣ والمسودة ٤٠٨ ونهاية السول ١١٩/٣ والبرهان ٩٦٨/٢.

دل الدليل على ثبوته نزل منزلة المتفق عليه، واذا جاز القياس على متفق عليه جاز القياس على مختلف فيه بعد أن دلَّ الدليل عليه[١].

قالوا: لو جاز القياس على مختلف فيه تضمن المحال، فإن المختلف فيه فرع لغيره، فكيف يكون أصلاً وبين الفرعية والأصلية تضاد وتنافي؟

وهذا ليس بسديد لأن المسألة الواحدة يجوز أن تكون فرعاً لشيء وأصلاً لشيء آخر.

وبيان ذلك: إن خبر الواحد فرع على الإجماع[٢]، وهو أصل في كثير من الأحكام الشرعية فلا تناقض في إثبات ذلك بالإضافة إلى جهتين مختلفتين، وإنما المستحيل أن تكون المسألة فرعاً لمسألة وأصلاً لها وذلك ممتنع[٣].

قالوا: «[٤] إنما منعنا من ذلك لأنه ليس يخلو إما أن يكون الفرع مساوياً للأصل المختلف فيه في علته أو غير مساوٍ. فإن كان مساوياً في علته فهما فرعا أصل واحد ولا حاجة بنا إلى إلحاق أحدهما بالآخر.

---

(١) هذا دليل ضعيف لأنه قياس للمختلف فيه على المتفق عليه وما ذكرناه أولى.

(٢) قوله: «خبر الواحد فرع على الاجماع.» ليس من اصلاح أهل الأصول إنما يقول أهل الأصول إن حجية خبر الواحد ثابتة بالإجماع. وهذا لا يلزم منه كون خبر الواحد فرعاً على الإجماع.

(٣) هذا رد من ابن برهان على دليل أهل القول الثاني معتمداً على جواز اجتماع الضدين من جهتين مختلفتين كاجتماع الوجوب والحرمة في السجود باعتبار السجود لله والسجود للصنم.

(٤) هذا الدليل ليس في محل النزاع حيث فرض المسألة في اشتراط الاتفاق على حكم الأصل. وهذا محله الاختلاف في عليّة حكم الأصل وهي مسألة أخرى. ولذا عقد المصنف المسألة التالية رداً على هذا الدليل من المخالفين.

وان كان لا يساويه في علته فلا يجوز إلحاقه به ولا قياسه عليه، فلا يبقى إلا أن يقال: إن الأصل وجد فيه علتان، إحدى العلتين كانت موجودة في أصله الذي ابتني عليه، والعلة الأخرى توجد في فرعه الذي يقاس عليه فيكون فرعاً نظراً إلى إحدى العلتين وأصلاً نظراً إلى العلة الأخرى.

فيكون[1] هذا بناء على أصل آخر وهو أن الحكم الواحد هل يجوز أن يعلل بعلتين أم لا، ونحن نعقد في ذلك مسألة.

المسألة الثالثة عشرة

اختلف الأصوليين في تعليل الحكم بعلتين هل هو جائز أم لا[2]؟

---

(١) يبدو لي أن قوله: «فيكون» وما بعدها من كلام المصنف رداً على الخصم ويكون تمام رده المسألة التالية التي عقدها لبيان جواز التعليل بعلتين.

(٢) ذكر العلماء في المسألة قولاً ثالثا: وهو أنه يجوز التعليل بعلتين منصوصتين ويمنع ذلك بعلتين مستنبطتين وهو اختيار أبي بكر بن فورك والغزالي وفخر الدين الرازي والبيضاوي والقرافي في تنقيح الفصول.

واختار ابن الحاجب وأبو اسحاق الشيرازي في اللمع جواز التعليل بعلتين مطلقا.

وأما ابن تيمية في المسودة فقد جعل الخلاف لفظي حيث قال: لا أحد يمنع قيام وصفين كل منهما لو انفرد لاستقل بالحكم، ولكن الخلاف في القول هل الحكم مضاف إليهما أم إلى كل منهما أم في المحل حكمان؟

والمسألة مفروضة في تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين، كالشخص الواحد إذا ارتد وقتل وزنى وهو محصن. أما تعليل الحكم الواحد بعلتين إذا وقع لشخصين فنقل الآمدي جوازه بالإتفاق لجواز إجتماع النقيضين في الواحد بالنوع كما نقل الاتفاق الصفي الهندي وأبو منصور البغدادي على ما في إرشاد الفحول.

فذهب القاضي أبو بكر إلى أن ذلك غير جائزٍ، وهو مذهب الإمام الذي استقر عليه رأيه أخيراً[1].

وذهبت طائفة من الأصوليين إلى أنه يجوز ذلك.

ولا خلاف أن الحكم يجوز أن يثبت بدليلين كآية وخبر وقياس وما شاكل ذلك والله أعلم.

وعمدة من ذهب إلى المنع من ذلك أنهم قالوا: العلل الشرعية مشتبهة بالعلل العقلية، ثم العلل العقلية لا يثبت الحكم فيها إلا بعلة واحدة، ويستحيل اجتماع علتين على معلول واحد فالمتحرك لا يعلل إلاَّ بالحركة فحسب، والعالمية لا تعلل إلاَّ بالعلم. فكذلك الأحكام الشرعية لا تعلل إلا بعلة واحدة.

وقرروا هذا من وجه آخر فقالوا: العلل العقلية مؤثرة في معلولاتها[2]، والعلل الشرعية كذلك. وذلك أن العلل الشرعية لا بد

---

(١) المقصود بالإمام إمام الحرمين. وحقيقة مذهبه كما في البرهان ٨٣٢/٢ «تعليل الحكم الواحد بعلتين ليس ممتنعاً عقلاً وتسويغاً ولكنه ممتنع شرعاً. وفي ١١٢٤/٢ قال: لا يمتنع في مسلك النظر لأن العلل الشرعية إمارات ولا يمتنع نصب إمارات على حكم واحد ولكن لم يتفق وقوعه: »: «وقد اضطرب النقل عن إمام الحرمين وشيخه الباقلاني وذلك لأنهما كانا يقولان بالجواز. ولهذا صرح ابن برهان هنا وفي الوجيز على ما في إرشاد الفحول ٢٠٩ أن هذا الذي استقر عليه رأي إمام الحرمين أخيراً. واختار القول بالمنع الآمدي في الأحكام ٤٣/٣ وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في: المحصول ٣٦٧/٢/٢ وجمع الجوامع ٢٤٥/٢ واللمع ٥٩ والمسودة ٤١٦ وروضة الناظر: ٣٣٣ والمستصفى: ٤٧٠ وشرح تنقيح الفصول ٤٠٤ والمعتمد ٧٩٩/٢.

(٢) قد اختلف العلماء في العلل الشرعية هل هي مؤثرة أم إمارات. فالذين شبهوا العلل الشرعية بالعلل العقلية جعلوها مؤثرة وقالوا: يلزم من وجودها وجود الحكم ويلزم

فيها من وجود المناسبة والإخالة والتأثير إلاّ أن الفرق بينها وبين العلل العقلية أن العلل العقلية ليست بوضع واضع[1]، وليس كذلك السمعية فإنها بوضع واضع، والا فهما في الإرتباط سواء. فإذا استحال تعليل الحكم العقلي بعلتين فكذلك الحكم السمعي.

وقرروه من وجه آخر فقالوا: ولأن معلول العلة أثر العلة، والأثر الواحد لا يعقل إضافته إلى مؤثرين. وذلك أنه ليس يخلو إما أن يضاف كله إلى إحدى العلتين أو بعضه إلى هذه العلة وبعضه إلى تلك العلة، فإن أضيف كله إلى هذه العلة لنقطع إضافته إلى تلك العلة الأخرى، فإنه إذا أضيف إليها فقد ارتبط بها وانقطع ارتباطه عن الأخرى. وان قيل: بعضه مضاف إلى هذه العلة وبعضه مضاف إلى تلك العلة لم يكن هذا الكلام معقولاً لأن الحكم لا بعض له.

ولأنه لو جاز تعليل الحكم بعلتين لأفضى ذلك إلى محال، وهو استواء حالتي وجود العلة وعدمها، فإن العلة إذا وجدت أفادت الحكم، وان عدمت لم يعدم الحكم فقد استوت حالتاها وذلك محال، فإن استواء حالتي العلة أعني في الوجود والعدم يؤذن بخروجها عن أن تكون علة.

من عدمها عدمه. وأما من جعل العلل الشرعية إمارة على الحكم قالوا: قد يتخلف الحكم مع وجودها لفوات شرط أو وجود مانع.

(١) تابع ابن برهان في هذه العبارة الفلاسفة كما تابعهم غيره، وذلك لاعتقادهم أن العلل العقلية مؤثرة لصفات ذاتية فيها، أم العلل الشرعية فبجعل الشرع لها تأثيراً. والحق أن العلل العقلية مؤثرة أيضا بوضع واضع وهو الخالق سبحانه فهو الذي جعل السكين يقطع والنار تحرق. فقوله عن العلل العقلية أنها ليست بوضع واضع في النفس منه حسيكة.

وكان الإمام يقول:[1]: ومما يدل على ذلك إنه لم يتفق في الأعصار السابقة على اختلافها تعليل حكم واحد بعلتين مع شدة تحريهم وكثرة طلبهم، فلو كان ذلك لنقل لأنه من غرائب الأصول وبدائعها.

فأما عمدة من أجاز[2] ذلك فإنهم قالوا: العلل الشرعية إمارات على الأحكام فهي بمثابة الأدلة والإمارات. ويجوز أن يستدل على الحكم الواحد بأنواع من الأدلة من غير حصر، فيجوز تعليله بعلل من غير عدد محصور.

ولأن العلل لا تنافي بينها وبين موجباتها فيجوز تعليل الحكم الواحد بها.

ومما تمسكوا[3] به أنهم قالوا: ما ذهبتم إليه من منع تعليل الحكم الواحد بعلتين يفضي إلى إبطال أصل متفق عليه، وما أفضى إلى إبطال أصل متفق عليه فهو باطل في نفسه لأن المتفق عليه أولى من المختلف فيه.

وبيان ذلك: إن العلماء اتفقوا على صحة الفرض، قالوا: الفرض

---

(١) ذكر إمام الحرمين هذا المعنى في موضوعين من البرهان ٢/٨٢٧، ٨٣٢. حيث قال: وأما ربط الحكم بعلتين مستنبطتين من أصل واحد بحيث يجري كل واحد منها في مجاري اطرادها وينفرد بمجاري أحكامها فلم يثبت في هذا نقل، ولو كان مثل هذا سائغاً ممكن الوقوع لاتفق في الزمان المتادي ولنقله المعتنون بأمر الشريعة، فإذا لم ينقل دل على أنه لم يقع واذا لم يقع ثبت أن الحكم الواحد لا يعلل إلا بعلة واحدة متلقاة من أصل واحد.

(٢) (من أجاز) وردت في المخطوطة مكررة.

(٣) هذا الدليل لم أجده في أحد من الكتب التي أطلعت عليها.

لا يمكن تصحيحه إلا على قول من يعلل الحكم الواحد بعلتين جائز ، وذلك أنه ليس يخلو إما أن يقال : إن موضع الفرض له تعلق بمحل السؤال أولا تعلق له به. فإن لم يكن له تعلق بمحل السؤال كان الفرض انتقالاً وعدولاً ، وهو كمن سئل عن مسألة النكاح هل ينعقد بلفظ الهبة؟ فقال: أفرض الكلام في مسألة القتل بالمثقل فإنها مشكلة على الخصم، فهذا عدول لأن إحدى المسألتين لا تعلق لها بالأخرى وان كان له به تعلق من كل وجه حتى ليس بين محل الفرض وموضع السؤال فرق، فالفرض عبث. وهو كمن سئل عن إزالة النجاسة بغير الماء فقال: أفرض الكلام في خل التمر أو خل العنب، ومعلوم أن خل التمر وخل العنب في ذلك على صفة واحدة. وكمن سئل عن القتل بالمثقل فقال: أفرض الكلام فيما إذا قتله بهذا الحجر، والحجر المشار إليه وغيره على حد سواء، فهذا نوع من العبث فليس يتحقق صحة الفرض إلا إذا كان موضع الفرض معللاً بعلتين، إحدى العلتين توجد في محل السؤال والعلة الأخرى يشارك فيها محل الفرض محل السؤال، فيبتغي بالفرض فائدة وهي[1] الكلام في هذه المسألة الخاصة ليقرر العلة المختصة بها لظهور تلك العلة، فهذه فائدة الفرض.

وصورته: إذا قدم الغاصب الطعام المغصوب إلى المغصوب منه فأكله، والمسؤول يقول: أفرض الكلام في صورة الإكراه وأقول: إنه إذا أكره على أكل الطعام لا يبرأ من عهدة الضمان لأنه لو أكرهه على القتل لم يسقط الضمان عن المكره، بل كان الضمان واجباً عليه.

---

(١) في المخطوطة (وهو).

فكذلك إذا أكرهه على أكل الطعام، وهذه العلة ليست موجودة في مسألة الضيافة وهي إحدى صور المسألة، ولكن مسألة الضيافة فيها علة واحدة وهي التسبب إلى الإتلاف بمطلق الدعاء، ففي الإكراه علتان، أحدهما: صورة الإكراه، والعلة الثانية مطلق التسبب والتوصل[١].

وطريق الجواب عن هذا أن يقال: أما قولكم إن علل الشرع إمارات، ما الذي تعنون بذلك؟ إن عنيتم بها أنها غير مؤثرة على الإطلاق فممنوع، وان عنيتم بها أنها غير موجبة لذواتها فمسلم. ولكن هذا لا يدل على أنها غير مؤثرة على الإطلاق بل هي بعد الوضع[٢] بمثابة العلل العقلية.

وأما قولكم: إنه لا تناقض بينهما. فقد بينا أن ذلك يستحيل من الوجه الذي قدمناه.

وأما قولكم: بأن هذا يفضي إلى إبطال الفرض، فليس بصحيح، بل الفرض مع المنع من تعليل الحكم بعلتين (ممكن)[٣]. وقولكم: إنه لا فائدة للفرض إلا (تقرير العلة المختصة بالمحل لظهور تلك العلة في مكان الفرض)[٤].

إن هذا ممنوع، بل ليس هذا من فوائد الفرض، ونحن نبين ذلك

---

(١) أي التسبب والتوصل إلى الإتلاف.

(٢) أي وضع الله لها.

(٣) زيادة من المحقق لفساد المعنى بدونها.

(٤) ما بين القوسين إضافة من المحقق أخذاً من الصفحة السابقة. وذلك لأن الكلام هنا ظاهر البتر لا يستقيم بدون ما زدناه.

في المثال الذي ضربوه. وذلك أنه إذا شبه الإكراه على الأكل بالإكراه على القتل توجهت المطالبة عليه فيقال: ولِمَ إذا وجب الضمان في صورة القتل ينبغي أن يجب الضمان ههنا؟ فسيقول: إنما قلنا ذلك لأن المكره توصل بالإكراه إلى الإتلاف، والتوصل إلى تحقيق الفرض في المسألتين على صفة واحدة، فإذا وجب الضمان في أحد الموضعين وجب في الموضع الآخر فقد بان أن صورة الإكراه ليست علة لما تضمنت من مطلق التوصل إلى الإتلاف، وهذا بعينه موجود في مسألة الضيافة، فإنه بالضيافة متوصل إلى الإتلاف عرفاً وعادةً، فليس لمحل الفرض مزية على محل السؤال، فإذا أنت تتبعت مسائل المفروض بأسرها ألفيتها كذلك.

قالوا: فما فائدة الفرض؟

قلنا: للفرض فوائد من جملتها أن يكون الدليل في محل الفرض أقوى، بأن يكون في إحدى صور المسألة خبر وأثر فيستغني بذكره عن التعليل والخوض في القياس، أو يكون محل الفرض مشتملاً على مناقضة الخصم فيستغني بها عن مجادلته كمسألة غير الأب والجد[1]، فإن الشافعي رضي الله عنه إذ[2] سئل عنها قال: للمسألة صور منها: الأخ والعم، ومن جملتها القاضي ما فرض الكلام في الأخ والعم. ومقصوده بذلك أن يستغني بالمناقضة التي للخصم فيها[3]، فإن

(١) المقصود بمسألة غير الأب والجد. هو أنه يجوز للأب والجد إجبار الصغيرة على النكاح ولا يجوز ذلك لسائر الأولياء.

(٢) في المخطوطة (إذا).

(٣) لأنه لو فرض المسألة في الأخ والعم وجه له الخصم الاعتراض بالنقض، فيقول له كلامك منقوض إذ أنه في إحدى صور غير الأب والجد وهي صورة (القاضي).

نكاحها لا يلزم مع ارتفاع التقابض ولا يتولى المال بخلاف القاضي فإن نكاحه لازم وولايته المال ثابتة له.

فهذه من جملة فوائد الفرض، ولعله يقصد[١] بذلك حصر الكلام في صورة واحدة من صور المسألة حتى لا يتشعب الكلام ويمل السامعون وأهل المجالس ويمتد إلى غير غاية. وقد قلنا بالفرض وأظهرنا فوائده مع طرح التعليل بعلتين.

المسألة الرابعة عشرة

اختلف العلماء في العلة القاصرة[٢].

فقال أصحاب أبي حنيفة هي باطلة والتعدية[٣] شرط.

وكان الأستاذ أبو إسحق[٤] من الغلاة في تصحيح العلة القاصرة ويقول: هي أولى من المتعدية وكذلك القاضي.

واستدل الأستاذ أبو اسحق بأن العلة القاصرة ساوت المتعدية في المناسبة والإخالة، وزادت[٥] عليها بظاهر النص، فإذا لم يكن ذلك

يختلف الأمر حيث أن القاضي له ولاية المال وكذلك نكاحه لازم مع أنه ليس له إجبار الصغير على النكاح.

(١) أي الشافعي بفرض المسألة في القاضي.

(٢) المقصود بالعلة القاصرة هو: «العلة التي لا توجد في غير محل النص». ومثل لها الشافعي رضي الله عنه بتحريم ربا الفضل في النقدين بالنقدية.

(٣) في المخطوطة (ليست شرطاً) وحذفت ليست ليتناسب مع قول الأحناف ببطلان العلة القاصرة، ويمكن إصلاح العبارة بطريقة أخرى وهي: «والتعدية ليست شرطاً في العقلية والمنصوص عليها بالاتفاق».

(٤) ما نقله ابن برهان عن الأستاذ عزاه الشوكاني لابن برهان في الوجيز بحروفه. ونقله عن الأستاذ إمام الحرمين في البرهان ١٠٨٩/٢.

(٣) في المخطوطة (وزاد).

عَلَماً على الصحة فلا يكون عَلَماً على الضعف والوها[1]. وكان يقرر هذا الكلام فيقول: ما قولكم معاشر أصحاب أبي حنيفة فيمن استنبط علة ثم أجراها في معلولاتها وعداها إلى فروعها، ثم وجد في كل فرع نصاً عن رسول الله ﷺ هل يعتقد فساد هذه العلة أم يعتقد صحتها.

فإن قلتم: يعتقد فسادها، فقد جعلتم موافقة رسول الله ﷺ عَلَماً على الفساد، وهذا ضد ما ينبغي، فإن الصحة موافقة الشرع، ولأن الصحابة عهدناهم وهم يفرحون بموافقة رأيهم قول الرسول ﷺ. فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: «وافقت ربي في ثلاثة»[2] وابن مسعود يقول في قصة بروع[3] بنت واشق: «الحمدلله الذي

---

(١) الوها بمعنى الضعف، والصحيح (الوهي) قال البعيث بن بشر:-

إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت غثيثها أو زاد وهياً هزومها

(٢) أخرج هذا الحديث البخاري في صحيحه في ثلاثة مواضع، كما أخرجه غيره ولفظه عند البخاري قال عمر: وافقت ربي في ثلاث. فقلت: يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى فنزلت «واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى» وآية الحجاب. قلت: يا رسول الله، لو أمرت نساءك أن يحتجبن فإنه يكلمهن البَرُّ والفاجر، فنزلت آية الحجاب. واجتمع نساء النبي ﷺ في الغيرة فقلت لهن: عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن. فنزلت الآية. انظر البخاري: كتاب الصلاة الباب الثاني والثلاثين. وتفسير سورة البقرة من كتاب التفسير الباب التاسع. وفي تفسير سورة الأحزاب وتفسير سورة التحريم. وانظر فتح الباري ١/٥٠٤، ٨/١٦٨، ٨/٥٢٧، ٨/٦٦٠.

(٣) هي بروع بنت واشق الرواسية الكلابية أو الأشجعية. مات عنها زوجها هلال بن مرة الأشجعي ولم يفرض لها صداقاً. فقضى لها رسول الله ﷺ بمثل صداق نسائها. وأخرج حديثها ابن أبي عاصم من روايتها أنها نكحت رجلاً وفوضت إليه فتوفي قبل أن يجامعها، وحديثها مخرج في السنن وقد بالغ النسائي في تخريجه وبيان

وافق قضائي قضاء رسول الله[1] » فإن قلتم بأن هذه العلة صحيحة فهذه العلة هي القاصرة.

وكان القاضي[2] يقول: التعدية فرع الصحة، فإن الشيء اذا كان صحيحاً تعدى. فلو كانت التعدية وهي[3] الواقعة في المرتبة الثانية شرطَ الصحة كان دوراً. فإن العلة إذا صحت عديت، فلو كانت إنما تصح إذا تعدت كانت الصحة موقوفة على التعدية، والتعدية موقوفة على الصحة، وذلك محال في نفسه.

ولأن علل القواعد بأسرها قاصرة، فإن علة القصاص هي حكمة الردع والزجر موقوفة على قاعدة القصاص ولم يلتحق بها غيرها، وعلة القطع في السرقة موقوفة على القطع في السرقة ولا يتعداه ولا يلحق بها غيرها.

= الاختلاف في رواياته. لها ترجمة في الاصابة ٢٩/٨، الاستيعاب رقم ترجمتها: ١٧٩٥.

(١) قصة بروع بنت واشق أخرجها الترمذي ١١١/٤ والنسائي ١٢١/٦ والحاكم في المستدرك ١٨٠/٢ وقال صحيح على شرط مسلم، ومصنف عبد الرزاق ٢٩٢/٦ وأبو داود ٢٨٨/١ باب من تزوج ولم يسم صداقاً من كتاب النكاح. كما أخرجه أحمد في مسنده والبيهقي في سننه وابن ماجة وسعيد بن منصور على ما في نصب الراية ٢٠٢/٣ وتلخيص الحبير ٣١١. ولم أجد لفظ ابن مسعود. والذي وجدته قول راوي الحديث عبدالله بن عتبة بن مسعود في لفظ أبي داود وأحمد: « ففرح ابن مسعود فرحاً شديداً حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله »، ولعل قول ابن مسعود في رواية لم أطلع عليها.

(٢) هذا كان قول القاضي الباقلاني أولا، ثم قال بتصحيح العلة القاصرة المستنبطة ودليل هذا أجيب عنه بأن هذا الدور دور معي، والدور المعي يجيزه المناطقة فلا استحالة، والمقصود بالصحة هنا هو كون العلة صالحة لنقل الحكم في مكان آخر لوجودها فيه.

(٣) في المخطوطة (ونفي) بدل (وهي).

وأما الخصم[١]: فإنه قال: العلة إنما تراد لفائدة، وهذه العلة القاصرة لا فائدة فيها. فإن الحكم[٢] في محل النص يثبت بالنص وليس لها فرع فقد عدمت فائدتها[٣].

والأصل أن لا يعمل بالظنون[٤].

وطريق الجواب عنه أن يقال: لا نسلم لكم أن فائدتها قد عدمت، فإن فائدتها هو علمنا بالمعنى الذي لأجله حكم صاحب الشرع بما

---

(١) يعني بالخصم أصحاب أبي حنيفة. ظاهر كلام ابن برهان هنا والغزالي في المستصفى أنهم يقولون بإبطال العلة القاصرة مطلقاً. ولكن نقل الشوكاني في الإرشاد عن الباقلاني وابن برهان والصفي الهندي أنهم نقلوا الاتفاق على تصحيح العلة القاصرة المنصوصة والمجمع عليها. كما نقل الآمدي الإتفاق على تصحيح المنصوصة والمجمع عليها. وقد ذكر القرافي أن مخالفة أبي حنيفة وأصحابه في المستنبطة فقط. ونسب القول بالبطلان مطلقاً لبعض العراقيين. ونقل أبو الحسين في المعتمد عن الكرخي وأبي عبدالله البصري القول ببطلان العلة القاصرة المستنبطة دون المنصوصة والمجمع عليها. وقال بقول الحنفية أيضاً ابن السمعاني وأبو بكر القفال والحليمي من الشافعية. ونسبه ابن تيمية لأكثر الحنابلة ونقل القول بصحتها عن أبي الخطاب وابن قدامة وارتضاه ونسبه للإمام أحمد. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في المعتمد ٨٠١/٢ وإرشاد الفحول ٢٠٨ وشرح تنقيح الفصول ٤٠٥، ٤٠٩. ونهاية السول ١١٠/٣ والمستصفى ٤٧٢ وروضة الناظر ٣١٩ والمسودة ٤١١ والأحكام للآمدي ٢٩/٣ واللمع ٦٠ وجمع الجوامع ٢٤١/٢ والمحصول ٤٢٣/٢/٢ والبرهان ١٠٨٠/٢.

(٢) في المخطوطة يوجد بعد كلمة (الحكم) كلمة (يثبت) وهي زائدة.

(٣) أجاب بعض الأصوليين ومنهم الرازي أنه يثبت بالقاصرة نفي الحكم في غير الأصل كما يثبت بالمتعدية الحكم في الفرع وبهذا يتحقق المقصود من ذكرها.

(٤) قوله: «والأصل أن لا يعمل بالظنون». دليل ثاني للحنفية ومن قال بقولهم وهو مبني على أن العلة القاصرة المستنبطة مظنونة، وانما أبيح القول بصحة العلة المتعدية المستنبطة لضرورة العمل بها، وهذه لا عمل بها فلا ضرورة.

حكم، وظهور مناسبتها واخالتها هو الفائدة الكبرى[1]، غير أن الإمام أبا المعالي كان يقول[2] هذه الفائدة مخصوصة بالعلل المناسبة المخيلة. فأما إذا كانت العلة إمارة محضة لا إخالة فيها فلا أعتقد صحتها، وعندي أن علة النقدين باطلة، فإن العلة هناك لا مناسبة فيها، ثم قال: والخلاف في هذه المسألة راجع إلى اللفظ. وأما إذا عنينا بالصحة المناسبة فلا مطمع لأصحاب أبي حنيفة في دفع المناسبة. وأصحاب أبي حنيفة إذا عنوا بالفساد عدم الفرع سلمنا لهم ذلك، فلا تبقى المنازعة إلا في اللفظ فقط.

ومن أصحابنا من قال: فائدتها بطلان علة الخصم. وهذا فاسد[3]، فإن علة الخصم إنما يعلم فسادها بعد النظر، فإن ألغينا

---

(١) الأصل في المكلف الانقياد للمشرع سواء أدرك الحكمة والباعث على الحكم أم لا. أما إذا عرف الحكمة وأن الحكم معقول المعنى وأن غالب أحكام الشرع لا تخلو من علة وحكمة كان أدعى إلى الإنقياد وأسرع في القبول وحافزاً للبشر على الدخول في دين الله، وكون الشرع الإسلامي على هذه الصفة كان السبب الأول في دخول الكثير في الإسلام فإذا حصر الحنفية فائدة العلة في تعدية الحكم لا يكون ذلك سلبياً والله أعلم.

(٢) نص كلام إمام الحرمين في البرهان ١٠٨١/٢: «والمعتمد في صحة العلة أنها مستجمعة شرائط الصحة إخالة ومناسبة وسلامة عن الاعتراضات ومعارضات النصوص وهي على مساق العلل الصحيحة ليس فيها إلا اقتصارها على محل النص» وقال في البرهان ١٠٨٧/٢: «والمقصود من النقدين النقدية وهي مقتصرة لا محالة وليست علة إذ لا شبه لها ولا إخالة فيها». وقد بين إمام الحرمين في البرهان ١٠٨٢/٢ المقصود بالصحة والبطلان بقوله: «معنى صحتها موافقتها الأمر ومعنى فسادها عدم تعلق الأمر بها، والغرض إبانة كون العلة القاصرة مأموراً بها».

(٣) حُكْمُ ابن برهان على هذه الفائدة بالفساد على إطلاقها فيه نظر. إذ أن من ذكر هذه الفائدة من الشافعية. لم يذكر أن فائدتها إبطال علة الخصم المتعدية مطلقاً. وقد ذكر إمام الحرمين في البرهان ١٠٨٤/٢، لذلك شرطين: =

الشرائط موجودة قدمناها على هذه العلة. وان كانت معدومة حكمنا بصحة العلة، فليس معكم ما يدل على فساد العلة المتعدية.

المسألة الخامسة عشرة

قال أبو زيد: الحكم في محل النص يثبت بالنص وفيما عداه من الفروع بالعلة[1] واتفق العلماء على خلافه.

والحجة في ذلك: إنه لو كان الحكم يثبت في محل النص بالنص

أحدهما: أن تكون العلة مخيلة في الطرد والعكس يشعر العدم فيها بالعدم والوجود فيها بالوجود.

والثاني: ألا يوجد علة أخرى غير العلة المنفية.

كما أن الشافعية ذكروا فائدة ثالثة وهي أنه إذا عرفنا أن العلة قاصرة كان سبباً في امتناع تعدية الحكم إلى الفرع.

(١) نسب هذا القول الغزالي في المستصفى لأصحاب الرأي ونسبه الآمدي في الأحكام للحنفية ولم يقصره على أبي زيد، وذكر الآمدي للحنفية دليلين آخرين:-

أولها: لو كان حُكم الأصل ثابت بالعلة مع أن العلة مستنبطة من حكم الأصل ومتفرعة عليه لزم الدور.

ثانيهما: بعض الأحكام يثبت تعبداً من غير علة، فكيف يثبت الحكم مع عدمها مع قولهم إنه يثبت بها فإذن يكون ثبوته بالنص لا بها.

وقرر الرازي في المحصول أن الخلاف لفظي وقال الغزالي: إنه نزاع لا تحقيق تحته.

كما قرر الآمدي أن الخلاف بين الشافعية والحنفية لفظي لأن الشافعية تعني بقولها: «الحكم في النص ثابت بالعلة» أن العلة هي الباعث على إثبات الحكم وأما المعرف للحكم بالنسبة لنا هو النص، والحنفية تقول: إن العلة غير مثبتة للحكم ولكن لا ينكرون كونها باعثة للشارع على الحكم. ومعنى الباعث في كلام الآمدي يجب حمله على أن العلة باعثة على تعلق الحكم بالمكلفين وأنها مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم وليس المقصود بها أن الشارع لأجلها شرع الحكم لأن الرب سبحانه لا يبعثه شيء على شيء كما نبه على ذلك جلال الدين المحلي في جمع الجوامع ٢٣٣/٢ وانظر الأحكام للآمدي ٥٢/٣، والمستصفى ٤٧٤/والمحصول ٤٣١/٢/٢.

دون العلة امتنع الالحاق ولأن الإلحاق إنما يكون بالإجماع في علة الحكم، فأما إذا لم تكن هذه علة الحكم في الأصل ولم يثبت الحكم بها انقطع نظام القياس وكان الفرع غير منقاس على أصل، وذلك يفسد القياس.

وأمـا حجة أبي زيد فقال: الحكم في محلّ النصر ليس يخلو إما أن يكون ثابتاً بالنص أو بالعلة أو بها، لا يجوز أن يقال: ثبت بالعلة لأن العلة مظنونة فيكون حكمها مظنونا والنص مقطوع به فكيف نضيف الحكم إلى أمر مظنون ونقطعه عن أمر مقطوع به، ولا يجوز أن يقال: ثبت بها، فإن كون الحكم ثابتا بالنص يقتضي أن يكون مقطوعاً به، وكونه ثابتاً بالعلة يقتضي أن يكون مظنوناً، والشيء الواحد لا يكون مظنوناً مقطوعاً به في حالة واحدة بالإضافة إلى شخصٍ واحد. فدلَّ على أنه يثبت بالنص قطعاً.

وطريق الجواب عنه أن يقول: الحكم ثبت بطريق مقطوع به عندنا وهو النص، ولكن العلة هي التي دعت صاحب الشرع إلى الحكم بظنونه فنحن نقطع على الحكم بقول الرسول ونظن أن العلة هي الداعية لصاحب الشرع إلى الحكم، فالظن يرجع إلى غير ما رجع إليه القطع، بل هما أمران مختلفان، وذلك أننا نظن أنها المثبتة للحكم عند الله تعالى، فلا تناقض بينهما.

المسألة السادسة عشرة

اختلف الناس في الطرد هل هو شرط في صحة العلة أم لا[1]؟

---

(١) الطرد: هو أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة. وبحث الأصوليون هذه المسألة تحت عدة عناوين، وأكثرهم بحثها تحت قادح النقض لأنه اعتبر تخلف الحكم عن العلة :

فقال القاضي أبو بكر: هو شرط، وهو مذهب أبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري وجماعة من أصحاب أبي حنيفة.

وقال الأستاذ أبو اسحاق ليس شرطاً في صحة العلل وتابعه على ذلك جماعة من الأصوليين والمذهبان باطلان، والحق في ذلك هو التفصيل على ما سنذكره، ولكن نذكر شبهة الفريقين.

ناقضا عنده أو عند قوم. وبعضهم بحثها تحت تخصيص العلة لأن تخلف الحكم عنده ليس ناقضاً بل هو تخصيص للعلة. وبين هذين القولين توجد أقوال أخرى تفصيلية أوصلها الشوكاني في إرشاد الفحول إلى خمسة عشر قولاً. وبعضهم بحثها كما بحثها ابن برهان تحت كون الطرد شرطاً في صحة العلة أم لا. كما بحثها ابن قدامة بعنوان أضرب تخلف الحكم عن العلة.

وخلاصة القول في المسألة هل يجب أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة أو ربما يتخلف الحكم مع وجود العلة، وعندئذ هل يبقى اسم العلة علة أم لا؟ فمن شبه العلل الشرعية بالعلل العقلية قال: يجب أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة، واذا تخلف الحكم بطلت العلة، ومن قال: إن العلل الشرعية معرفات أجاز أن يتخلف الحكم لفوات شرط أو وجود مانع لأن العلة عنده ليست بمعنى المقتضي للحكم بل هي إمارة عليه.

والجمهور يجيزون تخلف الحكم عن العلة لهذه الأسباب ولأنه وقع شرعاً في مسألة العرايا، وعدم قود الأب بابنه، وبعضهم يسمى هذا تخصيص للعلة. وبعض الأصوليين يقول: لا بد من الإحتراز أثناء التعليل عن مثل هذه المسائل التي تخلف الحكم عندها وذلك لتمسكهم باشتراط اطراد العلة. والجمهور على أن العلة تبقى علة فيما عدا المسألة التي ورد فيها النقض. ورجح ابن برهان قولاً لم يذكره الشوكاني بين الأقوال الخمسة عشر التي ذكرها وهو التفريق بين المجتهد والمناظر. فالمناظر يجب عليه الاحتراز عن النقض بعكس المجتهد، وارتضى هذا السبكي في جمع الجوامع ٢٩٤/٢ وانظر المسألة في: إرشاد الفحول: ٢٢٤ وشرح تنقيح الفصول ٣٩٩ وروضة الناظر ٣٢٧ والمسودة ٤١٢، والاحكام للآمدي ٣١/٣ والمحصول ٣٢٣/٢/٢ والمعتمد ٨٢١/٢ ونهاية السول ٧٨/٣ والمستصفى ٤٦٤ واللمع ٦٤ والبرهان ٨٣٥/٢ وما بعدها.

أما من قال أن الطرد شرط فإنهم قالوا: لو كان تخصيص العلة جائزاً أفضى إلى تكافؤ الأدلة وفي تكافؤ الأدلة تعطيل الأحكام.

بيان ذلك: إن من قال في مسألة النية في الطهارة. «طهارة فيشترط لها النية كالتيمم» فيقال له: هذا باطل بإزالة النجاسة، فإنها طهارة وتصح بدون النية، فيقول: تركنا ذلك لدليل. فيعارضه الخصم بالحكم فيقول: طهارة فلا يشترط لها النية كإزالة النجاسة. فإذا قال هذا باطل بالتيمم، قال: تركنا ذلك لدليل فيتعارض الدليلان، وهذا كلام باطل وذلك أن هذا قول من يظن أنا نقبل كل وصف ذكر، ولسنا نقبل من الأوصاف إلا ما كان مخيلاً مناسباً. والوصف إذا ناسب حكمنا فلا يناسب ضده.

بيان ذلك: وجه مناسبة الطهارة وجوب النية أنها لا تراد لغرض عاجل لعينها، وإنما تراد لأمر آجل وهي قربة إلى الله تعالى فلا ينال ذلك إلا بالنية، وهذا الجمع لا يتصور أن يدل على أن النية لا تجب، وكذا الحنفي إذا قال: طهارة بالماء فلا تفتقر إلى النية لأن الماء مطهر بنفسه منظف بأصل خلقته وفطرته فيكفي فيه العمل دون النية، وهذا لا يناسب وجوب النية فعند اشتراط المناسبة لا تتكافأ الأدلة.

فإن قالوا: فهذا مستقيم في العلل المناسبة، فما الجواب عن أقيسة الأشباه؟

قلنا: إعلم أن الشبه الخاص لا يتصور فيه تعارض، فإن الشيء الواحد لا يشبه بشيئين في خاصيتها، فإن الطهارة توافق التيمم في خاصيته، وهو أن كل واحد منها طهارة حكمية، فلا يتصور أن

يوافق إزالة النجاسة في ذلك فإن هذه الطهارة حكمية وتلك عينية.

قالوا: لو كان تخصيص العلة جائزاً لجاز أن تكون مختصة بالأصل، وذلك يبطلها، فإن من قال: «طهارة فتفتقر إلى النية كالتيمم» قيل[1] له:: تبطل بإزالة النجاسة فإنها غير مفتقرة إلى النية. فإذا قال: هذه العلة مخصوصة بدليل. قيل[2] له: فهلا جاز أن تكون العلة مخصوصة بالأصل فلا تتعداه وهذا أيضا باطل، فإن الأصل متابعة العلة حيث وجدت إلا أن يدل على ترك حكمها دليل. فإن كان عندك دليل منع من إعمال هذه العلة فاذكره وإلا فلا تترك علة ظهرت مناسبتها بمجرد التوهم.

قالوا: لو كان التخصيص جائزاً لم يكن للعلة ذات الوصفين معنى، بل كان يقتصر المعلل على أحد الوصفين، فإذا انتقضت علته بمسألة فيقول تلك تركناها لدليل دلَّ عليها كقول القائل: مائع فتزال به النجاسة، فإذا قيل هذا[3] باطل بالمائع النجس فيقول: ذلك تركته لدليل دل عليه. وقد اتفق العلماء على أن العلة منقسمة إلى ما هو مركب من وصفين وثلاثة وإلى ما هو مركب من وصف واحد. وما ذهبتم إليه يفضي إلى إبطال هذا التقسيم.

قلنا: متى كان النقض مبيناً أن المعلل أخل ببعض العلة أو أهمل وصفاً مؤثراً في الحكم فلا سبيل إلى تصحيح هذه العلة، وهذا أخل

---

(١) في المخطوطة «فإذا قيل له» وحذفت (فاذا).

(٢) في المخطوطة (فقيل).

(٣) (هذا) إضافة من المحقق.

بوصف مؤثر وهو وصف الطهارة فلا يحكم بصحة علته. أما إذا كان محل النقض مستثنى شرعاً منزوعاً عن القياس فلا نسمع نقضاً، كمسألة العاقلة[1] لا نجعل نقضاً على من قال: لم يُتلف فلا يجب عليه ضمان الإتلاف. وكسقوط القصاص عن الأب لا يجعل نقضاً على قاعدة القتل الموجب للقود.

أما حجة القائل بالتخصيص فإنهم قالوا: يجوز التمسك بالعموم المخصوص فكذلك بالعلة المخصوصة.

قلنا: إنما يجوز أن يخص العموم في الصورة التي يتصور أن تنسل عن البال عند إطلاق المقال. وأما الصورة العامة الظاهرة الغالبة فلا يجوز استخراجها عن اللفظ إلا بقرائن الأحوال أو مقال يتصل باللفظ يترك لأجله، وهذا في العلل جائز.

فإن ما كان مستثنى شرعاً يجوز تركه فلا يكون نقضاً على العلة كما ذكرنا من المثال.

قالوا: علل الشرع إمارات وليست موجبة لذواتها، فإذا جاز أن تكون مخصوصة بزمان جاز أن تكون مخصوصة ببعض الأعيان.

بيانه: إن الخمر كانت موصوفة بوصف الشدة ولم تحرم قبل

---

(١) مسألة العاقلة هي: وجوب الدية على العاقلة في قتل الخطأ مع أنهم لم يشتركوا في إتلاف النفس وهي معدول بها عن القياس حيث أن القياس يقضي بوجوب الضمان على من أتلف، ونظيرها سقوط القصاص عن الأب القاتل لابنه، والقياس إنه يجب على القاتل القود، ولكن عند المالكية ليس هذا الفرع خارجاً عن سنن القياس، فإنما لم يجب القود على الوالد لكون العمد لا يتحقق، وأما إذا أضجع ابنه وأمرَّ السكين على عنقه فإنه يقاد بولده عند المالكية لكون العمد تحقق.

الإسلام ثم صارت الشدة[1] علة التحريم بعد ذلك.

قلنا: لسنا نسلم أنها علامة مجردة، بل لا بد من مناسبة في العلة واخالة فيها، وليس كلامنا في علة عريت عن المناسبة والإخالة. وأما اختصاصها بالزمان فإنما كان تحكماً من الشارع بنصبها عَلَماً في بعض الأزمنة، ولو تحكم فيما تنازعنا فيه باستخراج بعض الصور عن مقتضى استرسال العلة جاز.

قالوا: أكثر العلل الشرعية مخصوصة ثم لا يدل ذلك على فسادها، فإن علة القطع في السرقة مخصوصة في حق الوالدين، وعلة القصاص مخصوصة في حق الوالدين، وكثير من المسائل قد استخرجت من مقتضى العلل ولم يدل ذلك على فسادها.

قلنا: تلك علل مقطوع بها فاستثناء[2] بعض الصور عنها لا يفسدها. فكلامنا في العلل المستنبطة، وهذه العلة إنما تكون علة إذا غلب على الظن أنها منصوبة من جهة صاحب الشرع. فإذا انتقضت في مسائل اختل الظن المتعلق بها فخرج عن أن تكون علة للحكم في الظاهر والمظنة بظنه الظاهر.

واعلم أن الحق هو التفصيل فنقول: إعلم أن النقض منه ما يقع على طريق الجواب، ومنه ما يقع في طريق الاجتهاد، ولكل واحد منها حكم. أما الذي يقع في طريق الإجتهاد فحكمه رجوع المجتهد إلى اعتبار الوصف الذي أخل به، فإن العلة الآن ظهرت له. فأما في طريق المناظرات، فإنه إذا ذكر علة فنقضت بمسألة فليس له أن

(١) في المخطوطة (صار شدة) بدل (صارت الشدة).

(٢) في المخطوطة (فاستثني).

يحترز عن النقض بعد أن يكون قد ذكر الخصم، هذا أدب النظر وذلك حق الاجتهاد.

والنقض على ضربين: نقض بمسألة يبين بها الإخلال للمستدل بوصف من أوصاف العلة، ولا يبين له أن الشرع قصد استثناء المسألة عن مقتضى القاعدة وهذا النقض مقبول، فلا يسمع من المستدل قوله: هذا مخصوص بدليل.

مثاله: قول من قال: مائع فيجوز إزالة النجاسة به. فإذا قيل له: هذا يبطل بالمائع النجس، لم يسمع قوله هذا مخصوص بدليل، لأنه ما بان لنا صحة هذه العلة وقصد الشرع استثناء هذه المسألة.

فأما إذا كان النقض بمسألة تحكم الشرع[1] فيها وعلم قصده في ذلك فلا يكون ذلك قادحاً في صحة العلة، كقول القائل: قتل عمداً فوجب القصاص.

فإن قيل: هذا يبطل بالأب إذا قتل ولده، لم يكن هذا نقضاً لأن الشرع قد ظهر منه قصد الاستثناء في هذه المسألة المخصوصة فلا يكون ذلك نقضاً على القاعدة.

المسألة السابعة عشرة

العكس شرط في العلل السمعية عند قوم من العلماء، وذهبت طائفة إلى أنه ليس بشرط.[2]

(١) يعني بتحكم الشرع أنه استثناها من القاعدة العامة مثل بيع العرايا وعدم قود الأب بابنه. وهذه الصورة لا يقدح النقض فيها عند الجمهور.

(٢) المقصود بالعكس هو: انتفاء الحكم عند انتفاء العلة. وذكر الغزالي في المسألة قولاً ثالثا وذهب إليه وهو: إذا كان للحكم علة واحدة فالعكس لازم، أما في حالة تعدد =

أما من اشترطه[1] فإنه اعتمد على أن العلة السمعية كالعلة العقلية، والعكس شرط في العلل العقلية، فكذا يكون شرطاً في العلل السمعية.

ولأن العلة بينها وبين الحكم ارتباط، فلو عدمت العلة وبقي الحكم انقطع الارتباط، وذلك يقتضي بطلان العلة لأن الحكم أثرها، فكيف يبقى الأثر مع ارتفاع المؤثر؟

وأما عمدة الخصم: فإنهم قالوا: العلة الشرعية كالدليل العقلي، ثم الدليل العقلي يدل وجوده على وجود الحكم وعدمه لا يدل على عدم

= العلة فلا يلزم انتفاء الحكم إذا انتفت إحدى العلل لأن الحكم يكون ثابتاً بالباقي ولكن الذي اشترط العكس على كل حال فإنه نظر إلى الحكم إذا ثبت بعلل كانت كل علة مثبتةً للحكم فتكون أحكاما بعدد العلل كتحريم المرأة بالحيض والإحرام، فالحكم متعدد فإذا انتفت علة انتفى حكمها وبقي حكم العلة الثابتة وهو مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين وهو ما ارتضاه إمام الحرمين وتلميذه ابن برهان. وألحق الغزالي وابن قدامة وبعض الأصوليين هذه المسألة بمسألة تعليل الحكم بعلتين وبعضهم بحثها في القوادح إما تبعا للنقض او كقادح مستقل.

ونسب ابن تيمية عدم اشتراط العكس لجمهور الفقهاء والأصوليين ومنهم الحنابلة والمالكية معللاً ذلك بجواز تعليل الحكم الواحد بعلل، ثم قيد عدم إشتراط العكس بما إذا كان التعليل لنوع الحكم كقولهم: الردة علة إباحة الدم أما إذا قال: الردة علة لجنس إباحة الحكم فلا بد من اشتراط العكس، وهذا التقسيم ذكره أبو اسحق الشيرازي في اللمع والآمدي في الأحكام.

ونسب الآمدي والرازي القول بعدم اشتراط العكس للشافعية والمعتزلة. وينظر تفصيل المسألة في: المستصفى ٤٧١ والمسودة ٤٢٤ والأحكام للآمدي ٤٢/٣ واللمع ٦٤ وروضة الناظر ٣٣٣ وشرح تنقيح الفصول ٤٠١ وارشاد الفحول ٢٢٦ والمحصول ٣٥٥/٢/٢ وجمع الجوامع ٢٠٧/٢ ونهاية السول ٨٨/٣. والمعتمد ٧٨٩/٢ والبرهان ٨٤٢/٢.

(١) في المخطوطة (اشتراطه).

الحكم فإن عدم العالم لا يدل على عدم الصانع ووجوده دليل على وجوده.

ولأن التحريم قد يثبت بعلة ثم تزول العلة ويبقى التحريم، كالمرأة محرمة بعلة الصيام فإذا ارتفع الصيام وبقي الإحرام كان علة في إثبات التحريم.

وطريق الجواب عن هذا أن نقول: إن الدليل لو تصور عدمه عدم المدلول فإن مدلول العالم هو الصانع[1]، والعلم بالصانع نتيجة وجود العالم، والعالم لن يتصور خروجه عن أن يكون موجوداً في الوقت الذي كان موجوداً فيه، ولو تصور عدمه لعدم المدلول.

وأما ما ذكروه من الأحكام فممنوعة، وذلك أن المرأة إذا كانت محرمة صائمة كانت محرمة بعلة الصوم والإحرام، فالعلل متعددة والأحكام متعددة، فكل علة عدمت عدم حكمها معها. فلسنا نسلم لهم اتحاد الحكم[2].

المسألة الثامنة عشرة

إذا علق الحكم على إسم مشتق كان منه الاشتقاق علة في ذلك

---

(١) في المخطوطة (بالصانع).

(٢) ملاحظة ينبغي إثباتها في ذيل هذه المسألة وهي: إذا قال الرازي: (أصحابنا) فما المراد الشافعية أم الأشاعرة؟ في هذه المسألة فسرها الآمدي بالشافعية وفسرها الأسنوي بالأشاعرة. والأمر محتمل حيث أن الرازي أشعري شافعي. ويصعب الجزم بواحد منها إلا إذا صرح الرازي بمقصوده في كتبه، أو أن تكون المسألة كلامية محضة فيعرف أن مقصوده الأشاعرة أو تكون فقهية محضة فيكون مقصوده الشافعية. وأما إن كانت المسألة فقهية لها جذور كلامية يصعب التعيين.

الحكم[1]. وقال أصحاب أبي حنيفة: إنما يكون علة بشرط الإخالة والمناسبة وتابعهم على ذلك بعض أصحابنا[2].

أما حجتنا: فإن علماءنا قالوا: المناسبة غير مشروطة في علة صاحب الشرع إذا نص عليها، فكذلك لا يشترط في العلة إذا أومأ إليها، وهذا إيماء إلى العلة فإنه إذا قال: « اقتل زيداً » لم يكن هذا إيماء إلى التعليل، فأما إذا قال: اقتل زيداً الفاسق كان ذلك تعرضاً منه للصفة المتصفة لإثبات الحكم، فهذا يدل على أنه إيماء منه إلى

---

(١) بحث معظم الأصوليين هذه المسألة في إثبات العلة بالإيماء وعنونوا لها بترتيب الحكم على الوصف.

(٢) اختار قول الحنفية الآمدي وابن الحاجب وإمام الحرمين في البرهان ٨١٠/٢ حيث قال: « وان لم يكن ما منه اشتقاق الاسم مناسباً للحكم فالإسم المشتق عندي كالاسم العلم ». ونقله ابن تيمية عن أبي الخطاب. وأما الرازي في المحصول فقد وافق ابن برهان.

وخلاصة القول في المسألة: إنه لم يعهد من الشارع أن يعلق الحكم على وصف ليس فيه مناسبة أو إخالة. وقد صلح التعليل بالوصف الموجود في آية السرقة وآية الزنا لوجود المناسبة التي دلت عليها القرائن في الآية.

ولأن الأحكام مقصودة لتحصيل المصلحة أو دفع المفسدة، ولذا فلا بد أن تكون المناسبة بين العلة والحكم موجودة سواء اشترطناها أم لم نشترطها. وعلى الأقل فإن المناسبة شرط لتعدية العلة. ولهذا لم يرتض إمام الحرمين تعليل ربا الفضل بالطعام بقوله عليه السلام: « لا تبيعوا الطعام بالطعام » لعدم مناسبة الوصف.

وينظر ما كتبه في المسألة الرازي في المحصول ٢٠٠/٢/٢ والشيرازي في اللمع ٦٢ والقرافي في شرح تنقيح الفصول ٣٩٠ والسبكي والحلي في جميع الجوامع ٢٦٨/٢ والآمدي في الأحكام ٦١/٣ والشوكاني في إرشاد الفحول ٢١٣ والأسنوي في نهاية السول ٤٥/٣ وابن تيمية في المسودة ٤٣٨ وابن قدامة في روضة الناظر ٣٠٠ وامام الحرمين في البرهان ٨٠٩/٢.

التعليل. ولهذا لو قال: أكرموا الزناة كان كلاماً[1] متناقضاً، ولو قال: أكرموا زيداً لم يكن الكلام متناقضاً.

وما كان الفرق بينهما إلا أن ذكر زيد ليس إيماء إلى العلة وذكر الزناة إيماء إلى العلة، فيكون ذلك متناقضاً لأن وصف الزنا لا يناسب الإكرام.

ولأنه لو قال: الأبيض يؤذيه البرودة كان إيماء إلى وصف البياض[2] وجعله علماً على ذلك، ولو قال: زيد تؤذيه الحرارة لم يدل على أن كل من اسمه زيد تؤذيه الحرارة.

وأما عمدة الآخرين: فإنهم قالوا: الأسماء المشتقة تتنزل منزلة أسماء الأعلام، وأسماء الأعلام إذا أضيف الحكم إليها لا يكون ذلك إيماء إلى العلة فكذلك الأسماء المشتقة. والفرق بينهما أن مدلول هذا أكثر من مدلول تلك. والاختلاف في الكثرة والقلة لا أثر له فيما يرجع إلى جعل الإسم علة، وهذا لأن الحاجة تدعو إلى الدلالة على الشخص الواحد وتدعو إلى الدلالة على كثير من الأشخاص، فهو بحكم الوضع الأصلي دال على الكثير، وبحكم الكفاية يصلح أن يكون إشارة إلى العلة. فحمل اللفظ على موضوعه الأصلي أولى لا محالة من حمله على غير ما هو حاصل فيه بطريق الإشارة. وخرج على هذا قوله: الأبيض تؤذيه البرودة، فإنه قصد أن يجمع بين البيض في أمر، وذلك الأمر هو العلة لأنه وضع لذلك.

---

(١) في المخطوطة (كلامنا).

(٢) ويمكن الإجابة عن هذا المثال أن وصف البياض لا يشعر بالعلية. لأنه من المحتمل أنه ذكره بوصف البياض لجهالة اسمه.

أما في مسألتنا فإنه لم يقصد إلا الدلالة على المسميات.

وأما قوله: أكرموا زيداً فإنه لم يتناقض لأنه يجوز أن يكون بينهما من الاختصاص ما يقتضي الإكرام. فأما إذا قال: أكرم الزناة. فهذا وصف يناسب الإهانة فينتفي[1] كل وصف يقتضي الإكرام، فهذا جملة كلامهم وفيه إشكال.

وقصارى ما قيل في الجواب عنه: إن العلة الشرعية لا معنى لها إلا أنها عَلَمٌ على الحكم تخص محل الحكم وتغلب على الظن من الوجوه التي قدمناها، فجاز جعل مثل هذا الوصف علماً.

المسألة التاسعة عشرة

اختلف العلماء في الإستدلال المسترسل[2].

---

(١) اضطرب كاتب المخطوطة فكتبها أولاً (فينتفي) ثم أصلحها (فيبقى) وذلك لتشابه رسم الكميتين.

(٢) يُعنون الأصوليون لهذه المسألة بالمصالح المرسلة أو الاستصلاح أو المناسب المرسل، وبحثها معظمهم تحت أدلة الأحكام المختلف فيها. وبعضهم بحثها في كتاب القياس. والخوض في القول بردها أو قبولها فرع تصورها وتحديد ماهيتها. وقد أنكر الأئمة على الإمام مالك القول بها مع العلم أنهم يقولون بأصناف منها. قال القرافي: «فهي حينئذ في جميع المذاهب».

وتعريفها عند معظم الشافعية: «المناسب الذي لا يعلم هل اعتبره الشارع أو ألغاه». وعرفها بعضهم بأنه «ما اعتبر جنسه في جنسه ولم يوجد له أصل يدل على اعتبار نوعه».

ونقل الشوكاني عن ابن برهان في تعريفها أنها لا تستند إلى أصل كلي ولا جزئي.

وللعلماء في المسألة أقوال:-

١- لا يجوز التمسك بالمصلحة المرسلة مطلقاً. ونسبه إمام الحرمين للباقلاني واختاره ابن الحاجب والآمدي. ونسبه الآمدي لجمهور الفقهاء. وذكر أن أصحاب مالك أنكروا عليه القول به ومنهم القرطبي. وهؤلاء يقتصرون في الاستدلال على كل معنى له أصل.

فقال القاضي أبو بكر: لا يجوز التمسك به، بل لا بد من أصل خاص. ونقل عن مالك أنه أجاز ذلك،

قال شمس الإسلام[1]: ونحن نبين أن الخلاف في هذه المسألة بين

يجوز العمل بالمصالح المرسلة سواء قربت من موارد النص أو بعدت إذا لم يعارضها أصل من الكتاب أو السنة أو الاجماع، وهو منسوب للإمام مالك. وقال إمام الحرمين بعد نسبة القول له: «حتى نقل عنه الثقات أنه قال: أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها. ونسب الأسنوي هذا القول لإمام الحرمين وهو خطأ لأنه شدد النكير على الإمام مالك وانظر نقاشه له في البرهان ١١١٩/٢ وما بعدها. واتباع مالك تنكر كثيراً مما نسب إليه وتحاول أن تقرب مذهبه من مذهب الشافعي رضي الله عنه.

وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتبار المصلحة المرسلة بشرط أن تكون شبيهة بالمصالح المعتبرة وقريبة من معاني الأصول الثابتة لأنه يتمسك بالمعنى وان لم يستند إلى أصل. ونقل ابن تيمية عن ابن برهان أنه قال: «والحق ما قاله الشافعي لأنه قال: إن كانت ملائمة لأصل كلي من أصول الشريعة أو لأصل جزئي جاز لنا بناء الأحكام عليها وإلا فلا». ونقل هذا أيضاً الشوكاني عن ابن برهان في الوجيز. كما أن إمام الحرمين يقول بمثل قول الشافعي.

وأما الغزالي في المستصفى والبيضاوي في المنهاج فقالوا: إن المصلحة المرسلة حجة بشروط وهي أن تكون قطعية كلية ضرورية ومثل لذلك بمسألة الترس المشهورة..

وينظر تفصيل الكلام في المسألة في: المستصفى ٢٥٠ وارشاد الفحول ٢٤١ ونهاية السول ١٣٥/٣ والمسودة ٤٥٠ والأحكام للآمدي ٢٠٣/٣ والمحصول ٢١٨/٢/٢. وشرح تنقيح الفصول ٣٩٤ وجمع الجوامع ٢٨٤/٢ والبرهان ١١١٣/٢.

(١) هو علي بن محمد بن علي الإمام شمس الإسلام أبو الحسن الجويني الكياالهراسي الملقب عماد الدين أحد فحول العلماء ورؤوس الأئمة فقهاً وأصولاً وجدلاً وحفظاً لمتون أحاديث الأحكام ولد في الخامس من ذي القعدة سنة ٤٠٥ هـ. وهو أجل تلاميذ إمام الحرمين بعد الغزالي وكان يحفظ الحديث ويناظر فيه وهو القائل: «إذا جالت فرسان الأحاديث في ميادين الكفاح طارت رؤوس.. المقاييس في مهاب الرياح». درّس في النظامية وله مناظرات مع أبي الوفاء بن عقيل. ودرس عليه ابن برهان. له شفاء المسترشدين وهو من أجود كتب الخلافيات، وله نقد=

العلماء راجع إلى اللفظ، فأما حظ المعنى فإنه مسلم من الجواب.

وأما عمدة القاضي فإنه قال: الأصل أن لا يعمل بالظن المجرد وقد قررنا هذا في مواضع وإنما عملنا بالأقيسة المستندة إلى أصول خاصة لإجماع الصحابة على العمل بها، وأما الاستدلال بالأقيسة المرسلة فلم ينقل عنهم العمل به فتبقى على الأصل، وعدم القطع قاطع في ترك العمل به.

ثم قال: ولأن الحكم إذا ثبت لمصلحة اقتضته ثم عدمت المصلحة أينعدم[1] الحكم أم لا؟

فإن قالوا: انعدم الحكم، فقد جعلتم الشريعة مختلفة باختلاف الأزمان وذلك نسخ لها، وان قلتم لا ينعدم فكيف ثبت الحكم مع عدم علته الموجبة له، وبقاء الموجب مع عدم الموجب محال.

قيل للقاضي: المعنى إذا كان مستنداً إلى أصل خاص ومقتبساً منه لأنه علته حكمت به إذا كان الحكم ثابتاً في الفرع لثبوت الحكم في الأصل أم للمعنى الذي ثبت في الأصل.

فإن قلتم لأجل الحكم في الأصل فهذا باطل، فإن الحكم في محل لا يثبت حكماً في محل آخر. وان قلتم: ثبت الحكم في الفرع لأجل المعنى الثابت في الأصل، فإذا كان ذلك المعنى موجوداً من غير أصل فهلا ثبت الحكم.

مفردات الإمام أحمد وتفسير آيات الأحكام وغيرها أنظر طبقات الشافعية للسبكي ٢٨١/٤.

(١) في المخطوطة (انعدم).

فكان من جوابه أنه قال[1]: إنما اشترط الأصل لملائمة المعنى أوضاع الشرع. قيل للقاضي كذلك المعنى المرسل إنما يحكم به إذا علم ملائمة أوضاع الشرع.

فإن قال: إنما فعلت ذلك لأني رأيت الصحابة مهما أمكنهم تعليل أصل واظهار معنى منه لم يقتصروا على مجرد الحكم.

قيل له: هذا إنما كان طلباً منهم لإثبات الحكم في الفرع، فأما في الأصل فقد ثبت الحكم فيه. وإنما فعلوا ذلك تكثيراً للأحكام الشرعية.

فإن قالوا: فهل يجوز خلو واقعة عن حكم الله تعالى؟

قيل: لا يجوز ذلك لأن الله تعالى أكمل الدين بقوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم[2]﴾. والكمال ينفي النقصان.

فإن قالوا: فما قولكم في رجل وقع على صدر مريض وحوله جماعة من المرضى إن أقام قتل وان انتقل إلى غيره قتل، وكذلك فارسان التقيا في مضيق ولا يمكن الرجوع لواحد منهما ما حكم الله تعالى فيه وفي ذلك قلنا.

أما مسألة المرضى: فإن الرجل إذا قال: أنتقل، قلنا: لا، لأن في انتقالك قتل رجلٍ مسلمٍ، وان قال: أقيم، قلنا: لا، لأن في إقامتك قتل رجل مسلم، فإن قال: فعلي في ذلك إثم، قلنا: إن تسببت إلى

---

(١) ينظر البرهان ١١١٥/٢ لمعرفة حقيقة دليل الباقلاني ونقاش إمام الحرمين له. والباقلاني يقول بأنه يلزم على القول بالمصالح المرسلة إبطال أبهة الشريعة وان يفعل كل واحد ما يراه ثم تختلف الأحكام باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق.

(٢) المائدة: ٣.

الوقوع أثمت بالتسبب وان لم تتسبب فلا إثم عليك وعليك الضمان.

وكذلك الفارسان: لا يجب على كل واحد منهما رد دابته، ولكن الرجلان يرجعان ولا تكليف على الدابتين.

فإن قيل: فأصول الشريعة محصورة فكيف تفي بأحكام الوقائع التي لا نهاية لها.

قلنا: هذا إنما يكون بتقدير أصلين، في كل باب أحد الأصلين مخصوص والآخر مطلق، فالمطلق يفي بما لا نهاية لها كقوله: كل حيوان طاهر، إلا الكلب والخنزير يشتمل على مالا نهاية له، ويستثنى عن هذا الأصل الكلب والخنزير وما تولد منهما أو من أحدهما، وكذلك كل جامد طاهر إلا الخمر والعذرات والميتات.

فإن قالوا: فعرفونا وجه الإستدلال المرسل الملائم لأوضاع الشرع[1] مع أنه لا يرجع إلى أصل خاص.

قلنا: في ذلك مثال، وهو قول الشافعي رضي الله عنه في الرجعية أنها معتدة فيحرّم وطؤها لأن العدة تربص لأجل صيانة الرحم، والصيانة مع التسليط على شغل الرحم متضادان، والشرع لا يرد بالمتناقض. فما قسنا على أصل خاص، ولكنا نعلم من كلي أنه لا يرد بالمتناقض.

فإن قالوا: فهلا كانت المعتدة البائن أصلاً له.

---

(١) هذا الطلب ذكره إمام الحرمين في البرهان ١١٣٠/٢ وأجاب عنه وبيَّن الضابط للعمل بالمصالح المرسلة. وذكر المثال الذي أورده عن الشافعي بما فيه من نقاش في ١١٢٢/٢ من البرهان.

قلنا: البائن محرمة لأجل البينونة لا لأجل العدة، وكذلك[1] من يقول ان العمل القليل لا يبطل الصلاة والكثير يبطل، فليس بينهما فرق إلا ما لا يخرم نظم الصلاة، ولا يعد المرء به معرضاً عن الصلاة يكون قليلاً، وما يكون به في العرف والعادة معرضاً عن الصلاة يكون كثيرا[2] ككتبة المصاحف وخياطة الثياب. فإن من رأى إنسانا تشاغل بها علم أنه ليس في الصلاة وأما من رأى إنسانا يمسح عارضيه ويسوي رداءه عليه فلا يظن انه تارك الصلاة.

فإن قيل: فما هذا المذهب المروي عن مالك.

قلنا: هو أجل قدراً من أن ينسب إليه مثل ذلك، وإنما نقل عنه مسائل تبتنى على أصول خاصة، فظن طائفة من أصحابنا أنه أجاز التمسك بالاستدلال المرسل[3].

فمن ذلك أنه روي أن للإمام[4] إذا رأى إنسانا قد أبطره الغنى أن يكسر من نخوته ويحط من علو ما به بأخذ جزء من ماله كما فعل

(١) فيالمخطوطة(ما) بدل (من).

(٢) ليت شعري هل العرف والعادة محكمتان على الإطلاق وما ضابط تحكيمها فقد استغل قوم في هذا الزمان تحكيم العرف والعادة حتى زادوا العبث في الصلاة فأخذوا يديرون عقارب الساعة وينظرون إليها ويقفون بين يدي خالقهم في صورة تتنافى مع التأدب حتى مع البشر.

(٣) نسبة القول للإمام مالك مبنية على مسائل رويت عنه أنكرها جمع من أتباعه ولهذا قلما تجد من يجزم بنسبة القول إليه فإمام الحرمين في البرهان لما نقل ما نسب إليه أعقبه بقوله: «إن صح عنه» ثم جزم بأن الثقات نقلوا عنه أنه قال: «أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها» أنظر البرهان ١١٣٣/٢، ١١١٩.

(٤) في المخطوطة (الإمام).

عمر بن الخطاب بخالد[١] رضي الله عنهما. وهذا فإن خالداً ما كان متكبراً ولا كان من أثرى[٢] الصحابة فقد كان فيهم مثل عثمان وعبد الرحمن رضي الله عنهما وما صادرهم ولكنه اتهمه بأنه احتجز شيئاً من مال بيت المال فأخذ منه ما ظن أنه كان أخذه[٣].

---

(١) هو خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي القرشي الصحابي، من أشراف قريش في الجاهلية، كان له أعنة الخيل، أسلم قبل فتح مكة مع عمرو بن العاص السنة السابعة. سماه الرسول ﷺ «سيف الله المسلول» أبلى بلاء حسناً في حروب الردة وفتوح الشام وتوفي في حمص روي له ثمانية عشر حديثاً. ألف في سيرته كتباً منها: خالد بن الوليد لطه الهاشمي. وخالد بن الوليد لعمر رضا كحالة ومثله لشيخنا الصادق العرجون وموجز سيرة خالد لمحمد سعيد العرفي وسيف الله خالد بن الوليد لأبي زيد الشلبي. له ترجمة في الإصابة ٤١٣/١ وتهذيب ابن عساكر ٩٢/٥، وصفوة الصفوة ٢٦٨/١ وتاريخ الخميس ٢٤٧/٢.

(٢) في المخطوطة (أثر).

(٣) قصة عزل خالد بن الوليد وأخذ عمر رضي الله عنه جزءاً من ماله استغلها من في قلوبهم زيغ في القديم وأحياها ربائب المستشرقين مثل الدكتور محمد حسين هيكل. مستغلا بعض الروايات التي تناقلتها كتب الأدب. وقد تصدى لهذه الفرية فضيلة شيخنا صادق ابراهيم عرجون وفند الدسائس التي اعتمد عليها بأبلغ بيان وأروع أسلوب في كتابه (خالد بن الوليد) فجزاه الله عن الإسلام خيراً. وقد جمع الروايات الواردة في القصة من تاريخ الطبري والاصابة وتهذيب ابن عساكر وغيرها. وسبرها وأبطل غثيثها واعتمد صحيحها.

وخلاصة القول: إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان قد أشار على أبي بكر الصديق بعزل خالد في خلافته لسببين الأول لقتله مالك بن نويرة والثاني لم يكن خالد يرجع إلى أبي بكر في قسم الغنائم وصرف الأموال فلما تولى أنفذ ما كان أشار به على أبي بكر وأصبح قائد فرقة تحت أمرة أبي عبيدة حوالي أربع سنوات.

وفي ذلك روى ابن حجر عن الزبير بن بكار حيث قال: كان خالد إذا صار إليه شيء قسمه على أهل الغنائم ولم يرجع إلى أبي بكر حساباً. فلما تولى عمر كتب إلى خالد ألا تعطي شاة ولا بعيرا إلا بأمري فكتب إليه خالد إما تدعني وعملي وإلا =

وكذلك أجاز قطع اللسان على النطق بالفحشى والقبيح والضرب على التهمة[1]، فإنه قد كان في زمن الصحابة جمع من أهل الفواحش والمتهمين ولم ينقل عن أحد من الصحابة أنه فعل بهم ذلك. ولكنهم كانوا يحبسونهم حتى تزول التهمة وتنتفي الريبة.

وأما العقوبات: فكيف تقام مع التهمة، والرسول ﷺ يقول:

فشأنك. فقال عمر: ما صدقت الله ان كنت أشرت على أبي بكر بأمر لم أنفذه فعزله».

وبقي خالد تحت إمرة أبي عبيدة يجاهد في سبيل الله بنفس الروح التي كان فيها قائدا حتى توجه لفتح قنسرين مع عياض بن غنم ففتحها وتقدم له جماعة بالطلب فأغدق عليهم ومنهم الأشعث بن قيس الكندي حيث أعطاه عشرة آلاف فبلغ ذلك عمر رضي الله عنه فكتب إلى أبي عبيدة بعزله عزلاً تاما وأخذ نصف ماله. فقاسمه حتى أخذ إحدى نعليه. وتوجه للمدينة بعد توديع الجند. فقال خالد لعمر: لقد شكوتك إلى المسلمين وبالله إنك في أمري غير مجمل يا عمر. فقال عمر: من أين هذا الثراء: فقال خالد من الانفال والسهان ما زاد على الستين ألفا. فقوّم عمر ما عند خالد فوجده عشرين ألفاً فأدخلها بيت المال ثم قال يا خالد والله إنك عليَّ لكريم وإنك إليَّ لحبيب ولن تعاتبني بعد اليوم على شيء ثم كتب للأمصار «إني لم أعزل خالداً عن سخطة ولا خيانة ولكن الناس فتنوا به فخفت أن يوكلوا إليه ويبتلوا به فأحببت أن يعلموا أن الله هو الصانع». وقد عزل عمر زياد بن أبيه والمغيرة بن شعبة والمثنى عن غير عجز ولا خيانة ولكنها كانت سياسةً له مع عماله. وقد روى ابن عساكر عن أبي الدرداء أن خالداً في مرض موته عذر عمر فيما فعله معه. وانظر في كل ذلك كتاب خالد بن الوليد لصادق عرجون من ص ٢٥٣- ٣٣٢.

وبهذا يظهر أن عزل خالد وأخذ ماله ليس للحط من تكبره وعلوه ولا لكثرة أمواله.

(١) يظهر لي عدم صحة هذا عن مالك لأنه في المدونة ١٢٢/٦ قال فيمن قال لمسلم يا خبيث يا حمار يا ثور ينكل به وسئل عن التنكيل فقال على قدر ما يراه الإمام. وفي التهمة قال: يستحلف ويهدد ولم يقل يضرب انظر المدونة ٢٩٦/٦.

ادرؤا الحدود بالشبهات.[1] «ولا شبهة أعظم من أن السبب لم يتحقق. فإن صح هذا عن مالك فالحق به خلافه، والحق أحق بأن يتبع.

المسألة العشرون

قياس الشبه حجة، وقال أصحاب أبي حنيفة: ليس بحجة[2].

---

(١) روي من طرق كثيرة بألفاظ متقاربة. فرواه ابن عدي والحارثي في مسند أبي حنيفة عن ابن عباس وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف، ورواه الحاكم والبيهقي وابن حزم وابن أبي شيبة والترمذي ٣٣/٤ عن عائشة بلفظ «ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة» وفي بعض ألفاظه: وأقيلوا الكرام عثراتهم إلاَّ في حد من حدود الله. انظر الجامع الصغير ١٤/١ وفيض القدير ٢٢٧/١، وكشف الخفا ٧١/١ وتلخيص الحبير ٥٦/٤.

(٢) اختلف العلماء في حقيقة قياس الشبه على أقوال. وقال إمام الحرمين في البرهان ٨٥٩/٢: «ولا يتحرر في ذلك عبارة جيدة مستمرة في صناعة الحدود» وكشف عن حقيقته بواسطة بيان حقيقة قياس العلة وقياس الطرد. ونقل الشوكاني عن ابن الأنباري أنه قال: «لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض منه. والسبب في غموضه أنه عام مراد به الخصوص، لأن جميع الأقيسة مبنية على المشابهة، ولكن اختص أحد الأقيسة بهذا الاسم» فبعض الأصوليين أطلقه على غلبة الأشباه: وهو «إلحاق فرع متردد بين أصلين بأكثرهما شبها».
كالحاق العبد بالمال في إيجاب القيمة بقتله خطأ بالغا ما بلغت قيمته حتى ولو زادت على دية الحر. وبهذا قال الشافعي. وبعضهم ألحقه بالحر فقال: لا يجوز أن تزيد قيمته على دية الحر، وبهذا قال ابن علية. ولكن جمهور المحققين ومنهم الغزالي اطلقوا قياس الشبه على «ما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها». فهو بين قياس العلة الذي تكون فيه المناسبة ظاهرة وبين قياس الطرد الذي يكون فيه الوصف غير مناسب للحكم. فقياس العلة متفق على قبوله وقياس الطرد متفق على بطلانه ووقع الخلاف في قياس الشبه. ونقل الغزالي في المنخول ٣٧٨ قبوله عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة، ونقل عن الباقلاني أنه رده. وأما الإمام أحمد فعنه روايتان. =

واعلم أنهم لا يخالفونا في المعنى، فإنهم معترفون به إلا أنهم يقولون: هو قياس الحكم على الحكم، والاستدلال بالحكم على الحكم هو الشبه إلا أنهم سموه باسم آخر، ونحن لا ننازعهم في اللفظ.

فأما القاضي: فإنه خالف وقال: لا يستدل بالحكم على الحكم[1].

ويمثلون لقياس الشبه بقول أبي حنيفة «مسح الرأس لا يتكرر تشبيها له بالمسح على الخف بجامع أنه مسح». والتعليل بالمسح ليس مناسباً ولا متفقا عليه. ولهذا قال الشافعي عن مسح الرأس أصل يؤدى بالماء فيتكرر كالأعضاء الثلاثة، وكلا العلتين توهم المناسبة. ومثاله أيضا: قول الشافعي في إثبات النية في الوضوء: «طهارة تجب فيها النية كالتيمم». فكون الطهارة هي العلة مختلف فيه، فيقول الحنفي: «الوضوء طهارة بمائع عن حدث كإزالة النجاسة فلا تجب فيه النية».
وقسم إمام الحرمين في البرهان قياس الشبه إلى قسمين:-
١- تشبيه حكمي مثل إلحاق الوضوء بالتيمم في وجوب النية بجامع الطهارة.
٢- تشبيه حسي: مثل قول أحمد في الجلوس الأول أنه واجب كالجلوس الأخير بجامع الجلوس ونقل الغزالي في المنخول أن الخلاف في قياس الشبه الحسي الخلقي أشد إذ كثير ممن يقول بقياس الشبه في الأحكام لا يقول به في قياس الشبه الخلقي كإلحاق الولد بالقيافة بالوالد. والحاق المني بالبيض في الطهارة بجامع تولد الحيوان الطاهر منها وأما إمام الحرمين فلا يرى تقديم قياس الشبه في الأحكام على قياس الشبه الحسي مطلقاً.
وينظر تفصيل الأقوال في: جمع الجوامع ٢/٢٨٤ والمحصول ٢/٢/٢٧٧، والمعتمد ٢/٨٤٢ والأحكام ٣/٨٨ والمسودة ٣٧٤ وروضة الناظر ٣١٢، والمستصفى ٤٤٣ والمنخول ٣٧٨ ونهاية السول ٣/٦٣ وشرح تنقيح الفضول ٣٩٥ واللمع ٥٦ وارشاد الفحول ٢١٩ والبرهان ٢/٨٥٩.

(١) قياس الشبه عند الباقلاني: هو الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم بذاته ولكنه مستلزم لما يناسب الحكم، وهذا يسميه بعض الأصوليين قياس الدلالة. وعبارة الباقلاني على ما في البرهان ٢/٨٦٥. وقياس الشبه هو: الذي يستند إلى معنى وذلك المعنى لا يناسب الحكم المطلوب بنفسه، ولكن ذلك المعنى يغلب على الظن أن الأصل والفرع لمّا اشتركا فيه فهما مشتركان في المعنى المناسب وان لم يطلع عليه القائس».

وتعلق بأن قال: المتعلق بقياس الشبه هل يعلم المعنى الدال على الحكم في الأصل أم لا؟ فإن كان يعلم المعنى الذي اقتضى حكم الأصل فهذا هو قياس المعنى، وان كان لا يعلم المعنى الذي ارتبط به حكم الأصل فإلحاق الفرع به تحكم ممتنع للشرع.

ثم قال: كل حكم لا يدل على حكم، فإذا اعتبر معتبر حكماً قيل له: اعتبرت به بمعنى خاص في الأصل وجدته فيه أم لا؟ فإن قال قائل: وجدت معنى في الأصل وألفيته متحققا في الفرع فهذا قياس المعنى. وان قال: لا أعلم معنى أصلاً، فيقال له: ليس إلحاق هذا الحكم بالأصل الذي فيه علته مع عدم المعنى الخاص الجامع له بأولى من إلحاقه بضده.

ثم قال: أتقولون أن الطرد مقبول أم لا؟ فإن قلتم هو مقبول ورد عليكم ما لا قبل لكم به وسيأتي ذكره[1]، وان قلتم: إنه غير جائز فهو قياس الشبه بعينه.

قيل للقاضي: فما قولكم في الفرع إذا كان في معنى الأصل أتلحقه به؟

فقال: إن فهمت المعنى الخاص ألحقته وإلا فلا أقول كما قال الشافعي رضي الله عنه: إذا وجبت الكفارة في قتل الخطأ فلإن تجب في قتل العمد أولى[2]. فإن هذا إنما يصح إن لو كانت العلة التي في

---

(١) في مسألة قياس الطرد بعد مسألتين.

(٢) وقال بقول الشافعي في إيجاب الكفارة في القتل العمد الإمام مالك ينظر في ذلك تفسير القرطبي ٣٣١/٥ وفتح القدير ٤٩٨/١ وأحكام القرآن للجصاص ٢٧٨/٢ وقد خالف في ذلك الإمام أبو حنيفة.

الأصل قد وجدت في الفرع مع زيادة وضوح وأما إذا لم يعلم فلا.

قيل له: فهل تلحق الأمة بالعبد في سراية العتق[1]؟ فإن قال: إن وجدت العلة ألحقت وإلا فليس كل حكمٍ ثبت في العبد يثبت في الأمة، ولا كل حكم ثبت في الأمة يثبت في العبد. فإن العلماء اختلفوا في إجبار العبد على النكاح، وأجمعوا على إجبار الأمة لما توهموا فرقاً في المعنى.

وأما عمدة من أجاز قياسِ الشبه فإنهم قالوا: أجمع الصحابة على العمل بقياس الشبه في جزاء الصيد، وشبّهوا النعامة بالبدنة وكذلك شبهوا الحمامة بالشاة، وحكم به في كثير من المسائل[2].

ولأن المقصود من قياس المعنى هو التغليب على الظن، فإذا حكموا بقياس المعنى فكذلك قياس الشبه، فإن غلبة الظن حاصلة[3].

واعلم أن المناسبة على ضربين: مناسبة بين المعنى وبين الحكم كما يوجد في أقيسة المعاني كلها. ومناسبة بين الفرع والأصل كما يعلم أن السرقة علة مناسبة لوجوب القطع، فعلم أن هذه المسألة تشبه تلك

---

(١) نقل الغزالي في المنخول ٣٧٨ أن القاضي يقول بالقياس في معنى الأصل كالحاق الأمة بالعبد في سراية العتق.

(٢) هذا الدليل ليس في محل النزاع على التعريف الذي ارتضاه الجمهور لأن هذه الأمثلة متفق عليها فعلاً ولكنها من باب تحقيق المناط في آحاد الصور مع الاتفاق على المناط وهو المثلية قطعاً لوجود النص وهو قوله تعالى ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾. وقياس الشبه يطلق على العلة الشبهية التي بين المناسبة واللامناسبة.

(٣) نعم اتفقا في غلبة الظن ولكن ليست غلبة الظن في الاثنين بنفس القوة فالوصف في قياس المعنى مناسب وأما في قياس الشبه فغير مقطوع بمناسبته فليست العلة في الفرع بقوة العلة في الأصل فإلحاق قياس الشبه بقياس المعنى فيه نظر.

المسألة. فإنا نعلم أن الأمة بمثابة العبد في كل واردٍ وصادر.[1]
وكذلك قال النبي ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه سبعاً[2]. فعلم أن كروعه كولوغه.

ولو قال: من أفطر في رمضان بأكل الطعام وجب عليه القضاء علمنا أن من أفطر بشرب الماء وجب عليه القضاء[3]. وهذا أقرب إلى المعاني القطعية من الأقيسة المعنوية، فإنا نعلم تساوي الحكمين شرعاً قبل البحث عن العلة، بل تساوي الأمة والعبد في سراية العتق أشد ظهوراً في النفوس من كون الربا في البر معللاً بالكيل أو بالطعم، فإذا جاز ذلك النوع من القياس فلأن يجوز إلحاق الفرع بالأصل لما بينهما من المشابهة أولى وأحرى، فإن النبي ﷺ لو قال: إذا قتل الأسود فاقتلوه قصاصاً علمنا أن الأبيض كذلك قبل

---

(١) قوله العبد والأمة سواء في كل صادرٍ ووارد منقوض بما نقله القاضي من الإجماع على جواز إجبار الأمة في النكاح مع الاختلاف في جواز إجبار العبد على النكاح.

(٢) متفق عليه: وهذا اللفظ لمسلم في كتاب الطهارة (الباب السادس والعشرين) ورواه أيضاً بلفظ «طهور إناء أحدكم.. الحديث» ورواه البخاري بلفظ إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً. «من حديث أبي هريرة في الباب الثالث والثلاثين من الوضوء، انظر فتح الباري ٢٧٤/١. كما أخرجه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجة والدارقطني وفي بعض رواياته بزيادة «أولاهن بالتراب» وفي اخرى «عفروه الثامنة بالتراب».« وانظر الفتح الكبير ١٦٢/١ ونصب الراية ١٣٠/١ والتلخيص الحبير ١٤/١.

(٣) ما ذكره من إلحاق الأمة بالعبد والكروع بالولوغ والفطر بالشرب والفطر بالأكل كلها أمثلة للقياس في معنى الأصل وهو لا نزاع فيه لعدم وجود الفارق بين الفرع والأصل وأين هذا من قياس الشبه. وبهذه الأمثلة توصل المستدل بها إلى نتيجة فاسدة وهي أن قياس الشبه أشد ظهوراً في النفوس من قياس العلة. وهذا مخالف لما بيناه من حقيقة قياس الشبه عند المحققين وهو توسطه بين قياس الطرد وقياس العلة.

البحث عن العلة في كون الأسود بمثابة الأبيض في وجوب القصاص بالقتل ظلما. وكونه بمثابته لكون[1] القتل ظلماً علة في وجوب القصاص عليه عند التأمل.

المسألة الحادية والعشرون

ذهب القاضي أبو بكر إلى أن الطرد والعكس ليس بحجة[2]. وقال كثير من الفقهاء هو حجة في تصحيح العلل ونحن نذكر مثال الطرد والعكس ثم نذكر الحجة فيه.

---

(١) في المخطوطة (ككون).

(٢) الطرد والعكس هو: «حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بانعدام الوصف». ويسميه بعض الأصوليين بالدوران. وفي المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: ليس بحجة واختاره الآمدي وابن الحاجب وأبو اسحاق الشيرازي ونسبه ابن برهان للباقلاني ولكن إمام الحرمين في البرهان ٨٣٥/٢ نسب للباقلاني التردد حيث أنه يقول بإفادته غلبة الظن وغلبة الظن عنده معتبرة. ثم نقل عنه المنع من التعلق به في إثبات العلل.

الثاني: يفيد التعليل قطعاً وقال به بعض المعتزلة ومنهم عبد الجبار بن أحمد وأبو الحسين.

الثالث: يفيد التعليل ظناً بشرط أن لا يقوم دليل يقدح في كونه علة وبه قال إمام الحرمين والرازي والبيضاوي وابن قدامة والسرخسي والسبكي والصفي الهندي وكثير من المالكية والشافعية.

وأما الغزالي فيقول: إنه ليس حجة إلا إذا انضم له السبر والتقسيم فيصبح حجة وبه قال أبو عبد الله البصري: وينظر تفصيل المسألة في: البرهان ٨٣٥/٢ ونهاية السول ٦٨/٣ والمستصفى ٤٤١، وشرح تنقيح الفصول ٣٩٦ والمسودة ٤٢٧ وارشاد الفحول ٢٢١، والمعتمد ٧٨٤/٢ وجمع الجوامع ٢٨٨/٢ وروضة الناظر ٣٠٨، والمحصول ٢٨٥/٢/٢ والمنخول: ٣٤٧.

أما مثاله: فهو أن يقول القائل: رأيت العصير حلالاً ولا شدة فيه، ثم حدثت الشدة المطربة فوجد التحريم، ثم عدمت الشدة فعدم التحريم، فاستدللنا على أن التحريم معلل بالشدة.

وكذلك يقول الحنفي: «الفاسق من أهل الشهادة» فإن قيل له: لم قلت ذلك؟؟ قال: لأني رأيت أن كل من كان من أهل الشهادة تقبل شهادته ولا تقبل شهادته المعادة، فكل من لم يكن من أهل الشهادة تقبل شهادته المعادة كالكافر والعبد والصبي فعلم أن الفاسق من أهل الشهادة لأن شهادته التي أداها حال الفسق لا تقبل بعد التوبة.

وقد تعلق القاضي بمتعلقات وثيقة[1] وقال نقول لهؤلاء: أتقولون أن الطرد على انفراده حجة أم لا؟ فإن قالوا: هو حجة وقع الكلام معهم فيه، وان قالوا ليس بحجة، فالطرد هو الأصل. وأما العكس فليس شرطاً في العلة، فإذا لم يكن الطرد بمجرده فكذلك الطرد والعكس[2].

ثم قال: ولأن هذا يؤدي إلى الدور، فإن المتعلق بالطرد يقال له

---

(١) وصف ابن برهان ما تمسك به الباقلاني بالقوة وأما إمام الحرمين ٢/٨٤٠ فقد قال: «وما ذكره القاضي من كون الطرد متنازعا فيه وكون العكس مستغنى عنه فمن التشدق والتفيهق الذي يستدل به من لا يعد من الراسخين».

(٢) قوله: «فإذا لم يكن الطرد بمجرده فكذلك الطرد والعكس». هذا قياس باطل حيث مجموع الطرد والعكس قد يؤدي إلى غلبة ظن لا توجد في الطرد وحده. وقد نسب إمام الحرمين من أنكر إفادة الطرد والعكس غلبة الظن إلى العناد. البرهان ٢/٨٤٠.

ما الدليل على صحة دعواك؟ فيقول: إني أدعي أن هذا علة في محل آخر. فنقول: وما الدليل على أنها علة في محل آخر؟ فيقول: دعواي أنها علة في مسألتنا، فدعواه دليل على صحة دعواه. فيقال له: فما الدليل على أنها علة ثَمَّ وهاهنا، ولأن الطرد عكس العكس فكأنه طرد في مسألة وعكس بالإضافة إلى العكس. فيقال له: ما الدليل على صحة علتك؟

فيقول طردي لها في محل آخر، ولأن الطرد في محل النزاع من جملة الصور ولا نسلم وجود الحكم فيه، فإنه لو اطرد[1] لزال الخلاف، فإن النبيذ قد وجدت فيه الشدة المطربة وما كان حراماً عند الخصم فلا يمكن أن يقال كل محل وجدت فيه الشدة المطربة كان حراماً.

ثم قال: بلغني أن هؤلاء قالوا: الطرد والعكس يجعل العلة كالحد، فإن الحد هو الطرد المنعكس، والعلة شيء واحد. قال: وهذا هوس، لأن الحد لا بد فيه من ذكر الخاصية، فإذا ذكرت الخاصية فصورتها الاطراد والانعكاس، فنحن ما استدللنا على صحة الحدود بالاطراد والانعكاس فإن الشيء قد يطرد وينعكس وليس بحد.

مثال ذلك: إن قائلاً لو قال: «حد العالم[1] ما علَّمه الله تعالى عِلما» فإن هذا يطرد وينعكس، فإن كل ما علمه الله تعالى علما فهو عالم[1]، وما لم يعلمه الله تعالى علما فليس بعالم[1]، ولكن هذا ليس بحد، فإن الشرط قد يطرد وينعكس.

---

(١) في المواضع الثلاث في المخطوطة (علم).

فإن قائلاً لو قال: كل محصن يرجم، وكل من ليس بمحصن لا يرجم ولكن الإحصان ليس بعلة للرجم.

ثم قال: نقول لكم إن الحكم وجد عند هذا الوصف أو بهذا الوصف، فإن قلتم: «وجد بهذا الوصف» فلا نسلم، وان قلتم: «وجد عند هذا الوصف». قلنا: ليس كل ما وجد عند الشيء كان موجوداً به، فإن الحكم وجد عند الشرط ولا يوجد بالشرط.

قال شمس الإسلام[1]: واعلم أن الوصف العري عن المناسبة ينقسم فمنه ما يعرف بالبديهة اطراده وأن الحكم غير متعلق عليه، ومنه ما يعلم أن الحكم مضاف إليه بظهور ما يعاضده، والقائل بالطرد والعكس يضطر إلى أن التساوي بين الأوصاف كلها، وما قاله القاضي حجة عليه: فالحق إن الأصول إذا تناءت والمآخذ إذا تباعدت فإن التعلق بالطرد والعكس لا يجوز[2]. كقول القائل من أصحاب أبي حنيفة: الوضوء إيراد أصل على أصل فلا يفتقر إلى

---

(١) هذه المرة الثانية ينقل فيها عن شيخه إلكيا الهراسي ولم أستطع توثيق ما نقل عنه لعدم وجود كتابه في الأصول ولا يوجد ما يشير إلى نهاية كلامه ولعله ينتهي قبل السطر الأخير من المسألة والله أعلم.

(٢) وهذا القول قريب من قول الغزالي في المنخول ٣٤٩ حيث قال: ولا يبعد إفضاؤه إلى غلبة الظن في بعض الصور فهو مفوض إلى رأي المجتهد فلينظر فيه».
وقد ذكر الرازي في المحصول ٢٩١/٢/٢ لا على سبيل الاستقصاء أربع عشرة صورة من الدورانات المنفكة عن العلية وبين أنه يوجد فيها الطرد والعكس ولا عليّة مثل: الحد مع المحدود، والشرط مع المشروط، والحركة مع الزمان، والمكان مع المتمكن، والجهات الست عن بعضها البعض لا تنفك. والمتضايفين مثل الأبوة والبنوة والمولى والعبد فلا يوجد أحدهما إلا بوجود الآخر وليس أحدهما علة للآخر.

النية كالقطع في السرقة. فإنه لا يغلب على الظن كون هذا دليلاً لله تعالى. وكذلك إذا قال: مائع طاهر لا تبنى القناطر على جنسه فلا يجوز إزالة النجاسة به كالدهن واللبن، فإن كل مائع لا تبنى القناطر على جنسه لا يجوز إزالة النجاسة به، والماء تبنى القناطر على جنسه فيجوز إزالة النجاسة به. فهذا وأمثاله لا يجوز التمسك به لأنه لا يغلب على الظن وجود الحكم مع وجوده. وأما الشدة المطربة فيوجد[1] الحكم عند وجودها ويعدم عند عدمها، فيغلب على الظن أن الشدة هي المحرمة وهذا أقرب إلى وضع الشرع، ولو كان الشرع علل به ما كان ذلك بالمستبعد[2]. وهذه المسألة إنما يتضح القول فيها بذكر مسألة أخرى بعدها.

المسألة الثانية والعشرون

اختلف العلماء في قياس الطرد[3] هل هو حجة أم لا؟

فقال قوم: الطرد حجة بنفسه، فإذا اطردت العلة كانت بنفس الاطراد حجة.

---

(١) في المخطوطة (فوجود).

(٢) ما نقله المصنف عن شمس الإسلام كلام سديد وهو الذي مال إليه جماهير الأصوليين. وهو أن الطرد والعكس يصلح لإثبات العلة في بعض الأحيان ولا يصلح في أخرى فعلى المجتهد سبره لمعرفة الوصف الذي يمكن الاعتماد على اطراده وانعكاسه من غيره. وهذا واضح من الفرق بين الأمثلة التي ذكرها المصنف نقلا عن شيخه شمس الإسلام الهراسي.

(٣) المراد بقياس الطرد: تعلق الحكم بالوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزما للمناسب مع وجود الحكم دائما مع هذا الوصف فيما عدا الصورة المختلف فيها. ومثاله: ما ذكره المصنف في المسألة السابقة لهذه: «الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه ولا يصاد منه السمك فلا تزال به النجاسة كالدهن». فبناء القنطرة واصطياد السمك لا مناسبة فيهما للحكم.

وقال قائلون: ليس بحجة[1].

فأما حجة من جعل الطرد بمجرده دليلاً على صحة العلة فإنه قال: العلة إنما لم ينقضها أصل ولم يعارضها حكم فقد صحت وسلمت. وربما قال: عجز المعارض عن نقضها دليل على سلامتها وصحتها.

وأما عمدة من قال: «إن الطرد ليس بحجة» فإنه قال: لم يوجد في الطرد أكثر من وجود العلة، ووجود العلة لا يدل على اعتباره.

ومن قال: وجود الحكم معها دليل على أنها علة، فهذا قول باطل فإنه قد يوجد الحكم مع الشرط كما يوجد مع العلة.

ثم قال: ما الدليل على أن الحكم يثبت بها في المحل الذي وجدت

(١) جمهور الاصوليين على رد قياس الطرد وشنع الباقلاني على من قال به وكذلك الأستاذ على ما نقله عنها إمام الحرمين في البرهان ٧٩١/٢ حيث قالا: «من طرد عن غرة فهو جاهل ومن مارس قواعد الشرع واستجاز الطرد فهو هازىء بالشريعة مستهين بضبطها». ونقل السبكي عن الشافعية قولهم: إن قياس المعنى مناسب وقياس الشبه تقريب وقياس الطرد تحكم.
القول الثاني: مقبول جدلاً ولا يعول عليه في الفتوى والعمل وقال به الكرخي على ما في البرهان.
القول الثالث: إن قارن الحكم الوصف فيما عدا صورة النزاع أفاد العلية وبه قال الرازي والصيرفي...
القول الرابع: إنه يكفي في التعليل بالوصف مقارنته للحكم في صورة واحدة وهذا لم أجده منسوبا لأحد وهو قول باطل. ونقل الشوكاني عن أبي زيد أنه قال: الذين يجعلون الطرد حجة هم حشوية أهل القياس ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء أنظر تفصيل المسألة في: إرشاد الفحول ٢٢٠ ونهاية السول ٧٢/٣ والمعتمد ٧٨١/٢ والمسودة ٤٢٧ والمستصفى ٤٤١ وروضة الناظر ٣٠٩ وجمع الجوامع ٢٩١ وشرح تنقيح الفصول ٣٩٨. والبرهان ٧٨٨/٢ والمنخول ٣٤٠، والأحكام للآمدي ٩٤/٣.

فيه؟ فنقول: كونها علة. فيقول: وما الدليل على أنها علة؟ فنقول: وجود الحكم معها في كل موضع فيبقى الأمر في ذلك دوراً.

أما قوله: إن العجز عن الاعتراض دليل على أنها صحيحة، فيقال له: بل عجزك عن التصحيح دليل على أنها فاسدة، ولأن الطرد نظر ثاني من بعد صحة العلة فصحح علتك أيها المستدل ثم اطردها.

فإن قال: رأينا كثيراً من الأوصاف غير مناسبة وقد علق عليها الحكم كعلة الربا فإنها غير مناسبة فدل على أن المناسبة غير مشروطة.

قلنا: يجوز أن يجعل الوصف علة وان عريَ عن المناسبة وتجرد عن الإخالة، ولكن إذا دل الدليل على اعتبار الشرع إياه بقرائن حال تتصل[1] به، فإن صاحب الشرع لو نص على جعل الأوصاف التي لا إخالة فيها عِللاً ما كان ذلك مستحيلاً، وانما كلامنا في الدليل الدال على أن هذا الوصف منصوب من جهة الشرع. فإن ثبت أن الطرد يدل على صحة العلة[2] وأنها منصوبة من جهة الشرع صِير إليه وقبل منه. والا فنحن ما نمنع من كون الوصف العري عن المناسبة علة. في الربا نص الشرع على المطعومات المختلفة، ولا يجوز أن يكون ذلك عبثاً. فلو جعلنا علته[3] الكيل كان عبثاً لأن

---

(١) في المخطوطة (متصل).

(٢) بل قام الدليل على بطلان جعل الطرد علامة على صحة العلة وهو عدم تمسك الصحابة بالطرد ثم ان التمسك بالطرد تحكم والتمسك بالتحكم ممنوع في الشرع فلا بد من التمسك بالمعلوم أو المظنون

(٣) في المخطوطة (علة).

المكيل في الكيل غير مختلف الأجناس والأنواع.[1] فأما الطعم فإن أنواعه مختلفة فكان ذكر كل جنس من أجناس المطعومات منبهاً على مالا ينبه عليه غيره كالحنطة والشعير أصل للأقوات، والتمر أصل للفواكه ومنبه عليها، والملح منبه على الأدوية والعقاقير المطعومة. فما خلا ذكر شيء من ذلك عن فائدة.

المسألة الثالثة والعشرون

إذا كان القياس على أصل وذلك الأصل معلل بعلة مستقلة، فهل يكون هذا القياس صحيحاً أم لا؟

اختلف الناس في ذلك فحكم قوم بصحته وحكم قوم بفساده[2].

وصورة المسألة: أن يقول المعلل: مَسَّ ذَكره فينتقض وضوءه كما لومس وبال، أو عين غائبة فلا يصح بيعها كالخنزير الغائب.

وعمدة من ذهب إلى فساد هذا أن هذا يفضي إلى محال. فإنه يتضمن تعليل الحكم بعلتين، وقد دللنا على فساد ذلك من قبل[3]،

---

(١) ووجه بطلانه أنه لو كان العلة الكيل لكان يكفي ذكر صنف واحد من هذه الأصناف ويكون ذكر الباقي عبثاً. ولما كانت الأطعمة أنواعاً كان لذكر كل صنف دلالة على أحد أنواع الاطعمة فلم يكن في ذكر أحدها عبث.

(٢) ذكر هذه المسألة ابن تيمية في المسودة: ٤٢٥ نقلاً عن ابن برهان ولكنه عنون لها بقوله: «القياس على أصل مجمع على علته انعقد الاجماع على بطلانه وذكر المثال الذي ذكره ابن برهان. وقد بحثها إمام الحرمين تحت قادح التركيب في الأصل ومثل لها بقولهم في النكاح بلا ولي: أنثى فلا تزوج نفسها كإبنة خمس عشرة وأبطل هذا القياس. كما أشار إلى بطلان ذلك الغزالي في المنخول ٣٩٤. وأنظر البرهان ٢/١٠٩٩.

(٣) في المسألة الثالثة عشرة من كتاب القياس.

وذلك أن البول علة مستقلة بنقض الطهارة في الأصل فلا يجوز تعليله بالمس.

فإن قالوا: لسنا نعلل الأصل بعلتين، وانما في الأصل أحكام كثيرة فبعضها معلل بالمس وبعضها معلل بالبول.

قلنا: هذا باطل، وذلك إنكم إن قستم على الحكم المعلل بالمس فقد قستم الشيء على نفسه وقياس الشيء على نفسه باطل. وان قستموه على الحكم المعلل بالبول فلم توجد علة الأصل في الفرع. وربما عبَّروا عن هذا بعبارة أخرى فقالوا: العلة إذا كان متفقا عليها في الأصل قدرنا عدمها. واذا قدرنا عدمها بقي الحكم مختلفا فيه، فيكون قياس الشيء على نفسه، وقياس الشيء على نفسه ممتنع.

وأما عمدة الآخرين: فإنهم قالوا: لو لم يكن هذا القياس صحيحاً لأفضى إلى إبطال الأقيسة كلها، وذلك أن الأصل أبدا مجمع عليه، والإجماع دليل مستقل بنفسه فلو أنا قدرنا عدمه بقي قياس الشيء على نفسه على ما ذكرتم، وذلك مستحيل. ثم لا خلاف أن القياس على الأصل المتفق عليه صحيح، فكذلك القياس على أصل معلل بعلة مستقلة.

وطريق الجواب عنه أن يقال: الحكم إذا كان متفقاً عليه طلبنا العلة الداعية لصاحب الشرع إلى الحكم ولا يضرنا سقوط الاجماع، فإن الإجماع ليس مانعاً من طلب التعليل، وليس كذلك في مسألتنا، فإن العلة الداعية لصاحب الشرع إلى الحكم معلومة ولا حاجة بنا إلى القياس.

فإن قالوا: هذه العلة تطلب لإثبات الحكم في الأصل أم لإثبات

الحكم في الفرع؟ فإن قلتم: لإثبات الحكم في الأصل، فالإجماع أو النص مستقل باثبات الحكم. وان قلتم: لإثبات الحكم في الفرع، فكذلك ههنا، وانما يعلل لإثبات الحكم في الفرع. قلنا: قد أجبنا عن هذا وبينا أن الحكم ثبت بالنص ولكن العلة نطلبها لإثبات السبب الداعي إلى الحكم. وفيما تنازعنا فيه السبب الداعي إلى الحكم معلوم وهو العلة فكانت مانعة من القياس وان لم يكن الإجماع في الأصل معلوما.

المسألة الرابعة والعشرون

اختلف الناس في القياس المركب. فذكر الأستاذ أبو اسحاق في كتبه أنه صحيح وتابعه على ذلك طائفة من العلماء. وذهب أكثر المحققين إلى فساده.[1]

وصورة القياس المركب أن يقول المعلل في مسألة النكاح بلا ولي: أنثى فلا تلي عقد النكاح كبنت خمسة عشر.

وحقيقته[2] أن يكون الحكم في الأصل نتيجة العلة ولا تكون

(١) الجمهور لا يجيز القياس المركب. ونسب ابن السبكي جوازه للخلافيين ونسبه ابن تيمية في المسودة إلى الطرديين. ونسبه بعضهم للجدليين ونسبه إمام الحرمين وابن تيمية للأستاذ أبي إسحاق. وارتضى إمام الحرمين والآمدي فيه تفصيلا. وقال ببطلانه الغزالي والباقلاني وبحث كثير من الأصوليين المسألة في شروط الأصل وبحثها بعضهم في القوادح.

(٢) حقيقة القياس المركب هو أن يكون الحكم متفقاً عليه بين الخصمين فقط وليس مجمعاً عليه بين الأمة ولا منصوصاً عليه. وهو قسمان وتحت كل قسم صور.
الأول: مركب الأصل: وهو إثبات الحكم في الأصل عند أحد الخصمين بعلة وعند الآخر بعلة أخرى وتصلح كل منها أن تكون علة. وسمي مركب الأصل لتركيب الحكم فيه على علتين بالنظر إلى الخصمين.

العلة فيه مترتبة على الحكم بخلاف الأقيسة كلها فإن العلة مقتبسة من الأصل المتفق على حكمه، ولأن القياس المركب يتنازع في وجود علته لا في اعتبارها. وغيره من الأقيسة يتنازع في اعتبار علتها لا في وجودها. فإن الشافعي رضي الله عنه يسلم وجود الكيل في الحنطة ولكنه يقول هو غير معتبر في التعليل وأبو حنيفة يسلم وجود الطعم ويمنع اعتباره، فأما بنت خمس عشرة سنة[1] فلا يسلم أبو حنيفة أنها بالغة.[2]

= ومثاله في مسألة قتل الحر بالعبد أن يقول: عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب. والمكاتب متفق عليه بين الشافعي وأبي حنيفة. ولكن يقول الحنفي: العلة عندي جهالة المستحق السيد أو الورثة فلهذا لا يقتص به الحر. والشافعي يعارضه بقوله: العلة عندي أنه منقوص بالرق. فإذا سلم الشافعي للحنفي علته لم يجز تعدية الحكم للفرع، وان لم يسلم فالحنفي يمنع حكم الأصل فيذهب الأصل المقيس عليه ويبطل القياس.

الثاني: مركب الوصف: وهو أن يكون الحكم متفقاً عليه بين الخصمين ولكن يمنع الخصم وجود العلة في الأصل.

مثاله في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح كقوله: إن تزوجت فلانة فهي طالق قياساً على زينب التي أتزوجها طالق. وعدم وقوع الطلاق في المقيس عليه متفق عليه بين الشافعية والحنفية والعلة تعليق الطلاق قبل ملكه. ولكن الحنفي يمنع وجودها في الأصل المقيس عليه، ويقول: إنه لا يوجد تعليق في المقيس عليه بل هو تنجيز.

وسمي مركب الوصف لتركيب الحكم على الوصف الذي منع الخصم وجوده في الأصل ويدخل تحت كل من هذين القسمين صور ذكرها إمام الحرمين في البرهان.

وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في البرهان ١٠٩٩/٢، وإرشاد الفحول ٢٠٦ والمسودة ٣٩٩ ونهاية السول ١١٩/٣ والأحكام للآمدي ١٤/٣ وجمع الجوامع ٢٢٠/٢ وروضة الناظر ٣١٦، ٣٤٩ والمنخول ٣٩٥.

(١) في المخطوطة (خمسة عشر).

(٢) مراد ابن برهان من هذا البيان أنه ليس كل اختلاف في العلة يكون القياس عنده مركب الأصل، وإنما هو خلاف خاص وهو في وجود العلة وليس في اعتبارها.

وحجة الأستاذ[1] في تصحيحه: إن شرائط القياس مجتمعة فيه، وأركانه من الأصل والفرع والحكم والعلة وفيه زيادة وهو أنه أشق على الخصم، وان لم يكن هذا مؤكداً فلا يكون مبطلاً.

ولأن المعلل إما أن يكون مثبتاً للعلة في الأصل أو غير مثبت، فإن كان مثبتاً للعلة في الأصل فالمركب وغيره سواء وإن لم يثبت العلة فغير المركب باطل إذا لم يثبت علته، فإن لم يكن مثبتاً فلا تثبت العلة في الفرع.

وأما عمدة من أبطل القياس المركب فإنه قال:

الأصل أن لا يعمل بالظنون، وانما عملنا بأنواع الأدلة الظنية لاجماع الصحابة على العمل بها[2] ولم ينقل عنهم العمل بالقياس المركب، ولم يتفق وقوعه في الأزمنة السابقة على شدة بحث العلماء فدلَّ على فساده.[3]

وأما قوله[4]: إن هذا القياس له أصل وفرع وحكم وعلة.

قلنا: وكل قياس فاسد فهذه الشرائط مجتمعة فيه وما دلت على صحته.

---

(١) الأستاذ من الغلاة في تصحيح التركيب حيث نقل عنه الغزالي في المنخول أنه يقدمه على غير المركب. ولهذا قال: «إن لم يكن مؤكِداً لم يكن مبطلاً».

(٢) في المخطوطة (به).

(٣) نقل الغزالي هذا الدليل في المنخول ٣٩٨ وقال: إن القياس المركب أُحدث منذ خمسين عاماً فقط فلو كان قياساً صحيحاً لتنبه له الأولون، وقد تقدم أن ممن قال به الأستاذ أبو إسحاق الاسفرائيني وهو متوفي سنة ٤١٨ هـ.

(٤) الضمير راجع للأستاذ أبي إسحاق.

فإن قيل: فقد أجزتم التمسك بمناقضات الخصوم، ولم ينقل عن الصحابة أنهم قالوا تمسكوا بها.

قلنا: نحن نقطع القول بمنعه وأنه لا يجوز التمسك به إلاَّ على وجه نذكره، ثم إن العلماء قالوا: إنما تراد المناظرة لتحقيق حق وابطال باطل أو تغليب على الظن. فإن من فسد نظره في مسألة لم يدل على صحة نظر خصمه. وأبو حنيفة بنى فساد النكاح لبنت خمس عشرة[1] سنة على أنها صغيرة. فإن استد[2] نظره في هذا فلا مناقضة، وان فسد وبان أنها بالغة منع[3] وقال: يصح نكاحها.

واعلم أن الفرق بين ما يجوز التمسك به من المناقضات وبين مالا يجوز إنه[4] إن كان من نتائج أصل متفق عليه فالتمسك به جائز، وما لم يكن من نتئاج أصل متفق عليه فالتمسك به لا يجوز.

وبيان ذلك: إن العلماء اتفقوا على أن الأنوثة قادحة في عقد النكاح إلا أن الشافعي رضي الله عنه يرى أن الأنوثة تقدح في أصل العقد وأبو حنيفة يرى أنها قادحة في وصف العقد[5]. فالتمسك

---

(١) في المخطوطة (خمسة عشر).

(٢) في المخطوطة (اشتد).

(٣) أي منع الحكم وهو فساد النكاح.

(٤) في المخطوطة (وان).

(٥) مراد الحنفية من قولهم: «إنها قادحة في وصف العقد» إن نكاح الصغيرة موقوف على رضى الولي فإن أقره صح وان منعه فسخ. وبين الشافعية ما يترتب على هذا القول من إلزامات فاسدة وهو كيف يفسخ النكاح بعد افتضاض البكارة وربما حدث بينهما حمل فيكون الفساد المترتب على الفسخ أعظم من عدم رضى الولي بالنكاح فكان ينبغي أن لا يحدث العقد أصلا لأنه لا ينفع اعتراض الولي بعد حدوث ما حدث.

بالاعتراض على عقدها جائز لأنها مناقضة متفق عليها. وقد قال الشافعي رضي الله عنه المذاهب تمتحن بحذاقها ونقادها، وبه تعرف صحتها من فسادها.

فإذا قلنا: انعقد الاجماع على أصل التأثير، واختلفا فرأينا أن رجوع التأثير إلى أصل العقد أولى من رجوعه إلى وصفه وهو الجواز. فإن الزوج بعدما سلط على غشيانها لا ينفع الاعتراض بعد الافتراع والافتضاض.

وأما المناقضات التي ليست راجعة إلى أصل كلي فتلك من نتائج نظر الخصم، فهي مما بناها على علة إن استقامت ثبت الحكم وان فسدت منعه. فليس يجوز التمسك بها كقول أضحابنا في تعليق الطلاق على الملك بأن هذا عقد طلاق سبق النكاح فلا يصح كما لو قال: عمرة التي أتزوجها طالق، فهذه المناقضة لا يصح التمسك بها. وذلك أن الخصم[1] يقول: هذا بنيَ عندي على أصل وهو: إن هذا ليس بتعليق وانما هو تنجيز، فإن الصفة في محل العين لغو.[2] ولهذا لو قال: والله لا أكلم هذا الشاب فصار شيخاً يحنث إذا كلمه لوجود الإشارة فكأنه قال: والله لا أكلم هذا. فإن استقامت العلة والا منعت المسألة.

---

(١) المقصود بالخصم الحنفية.

(٢) قوله: «الصفة في محل العين لغو» يعني به أن الصفة في المثال السابق وهي (التي أتزوجها) لا اعتبار لها فتكون العبارة (عمرة طالق) فهو تنجيز لا تعليق فلا يوجد اتفاق بين الخصمين في الأصل.

المسألة الخامسة والعشرون

إذا ذكر المستدل علة فطولب بوجه إخالتها ومناسبتها فهل يجب عليه إبراز ذلك أم لا؟ اختلف الناس في ذلك. فقال قوم: يجب عليه إظهار وجه الإخالة والمناسبة.[١]

وقال قوم: بل يجب على المعترض الطعن.

وحجتهم في ذلك أنهم قالوا: المستدل قد أتى بالدليل مستقلاً بأركانه فلا يبقى عليه إلا بيان الشرط وهو الإخالة، وليس يجب على المستدل إبانة الشروط ولكن على السائل أن يبين عدمها.

وبيان ذلك: أنه يجب[٢] على المعترض إظهار أن[٣] ذلك ليس بموجود ولو كلفنا المستدل ذلك لكلفناه أن يذكر الأسئلة بأسرها ثم يجيب عنها فيكون مستقلاً بالمناظرة دون المعترض. أما المجتهد فيما

---

(١) وممن قال: يجب على المعلل إذا طولب ببيان مناسبة العلة أن يبينه الآمدي وابن قدامة والسبكي وإمام الحرمين وقال إمام الحرمين: إن هذا من أهم الأسئلة وأوقعها في الأقيسة المعنوية وإذا عجز المستدل عن بيان المناسبة كان ذلك انقطاعاً منه. وأما في قياس الشبه لا يطالب بالمناسبة لأنه لا يوجد مناسبة ولكن عليه إظهار الشبه المغلب على الظن. فإذا قاس الوضوء على التيمم عليه أن يبين أوجه الشبه بينهما. ونقل عن القاضي الباقلاني أنه ليس من الأسئلة والاعتراضات بل كان الواجب على المستدل أن يبدأ بإظهار الإخالة قبل أن يطالب بها.
ومعظم الأصوليين بحث هذه المسألة في القوادح إما تحت المطالبة أو منع علية الوصف. وينظر تفصيل ذلك في جمع الجوامع ٣٣٥/٢ وروضة الناظر ٣٤٠، ٣٤٢ والأحكام للآمدي ١٤٩/٣، والبرهان ٩٧١/٢ والمنخول ٤٠١.

(٢) في المخطوطة (لا يجب) وحذفت (إلا) لفساد المعنى بوجودها.

(٣) في المخطوطة (لأن).

بينه وبين الله تعالى فيقال: إنه لا يجوز أن يحكم بما لم يتحقق عنده اجتماع الشروط بأسرها لأنه مستقل بذلك. فأما المناظرة فهي تجري مجرى تعاون بين شخصين على إظهار الحق فما لم يوجد من كل واحد منهما ما يليق به لم تكن المناظرة متحققة.[١]

وأما حجة الأولين فإنهم زعموا أن الدليل إنما يكون دليلاً إذا ارتبط بالحكم وتعلق به. وانما يكون متعلقاً به إذا بان وجه المناسبة والإخالة، ولا يكتفي في ذلك بما ينطلق إسم القياس عليه من غير بيان وجه الإرتباط،[٢] ويصير ذلك بمثابة من سئل عن إزالة النجاسة فقال: لا يجوز بغير الماء لأن هذه عقوبة مستحقة مقدرة فكانت سرايتها مهدرة. فإنه قد ذكر قياساً، ولكنه لما لم يكن مرتبطاً بالحكم لم يجز التمسك به. ويتنزل هذا منزلة من ادعى حقاً عند الحاكم وأتى بشاهد يشهد بحق آخر، فإن هذه البينة لا تدل على صحة دعواه كذلك ههنا.

والقائل الأول[٣] يقول: أما الدليل فلا شك في اجتماع شرائطه

---

(١) من قال: إنه لا يجب على المستدل إظهار مناسبة العلة في المناظرة، لأن المناظرة فيها الوصول إلى الحق بالتعاون بين إثنين فقد قال: يجب على المجتهد إظهار المناسبة لأنه مستقل لوحده بالوصول إلى النتيجة والحكم.

(٢) المستدل هو الذي أورد القياس وارتضاه دليلاً وهو أعلم بوجه الاستدلال بدليله فعليه أن يدافع عنه ويظهر وجاهته حتى تقوم به الحجة على الخصم وإلا جاز لكل مستدل أن يظهر ما بدا له ويعتبر نفسه قد أقام حجة على رأيه. وهذا يلزم عليه ما أورده المصنف من الأمثلة وهو تعليل عدم إزالة النجاسة بغير الماء. بقوله (عقوبة مستحقة مقدرة) فحتى يغلق هذا الباب ينبغي للمستدل أن لا يترك ثغرة ينفذ منها الفساد لدليله وهذا ما تميل له النفس. وابن برهان لم يظهر اختياره لأحد القولين.

(٣) المقصود به القائلين بعدم وجوب البيان على المستدل.

فلا يبقى إلا أن يبين الشرط وذلك غير واجبٍ على المستدل.[1]

وأما قولهم: «إنه لا بد له من الارتباط».

فقد بينا أن الإرتباط موجود، فإنه قد صرح بالحكم فهو كما لو شهدت البينة بالحق فإنه يثبت. فأما بيان وجه المناسبة فهو بمثابة بيان عدالة الشهود، ولا يجب ذلك على المدعي، ولكن على الخصم أن يقدح في الشهود. وكذلك لا يجب على المستدل إبانة المناسبة ولكن على الخصم أن يقدح.[2]

المسألة السادسة والعشرون

إذا ذكر في العلة وصفاً لا إخالة فيه ولكنه ذكره لدفع النقض، فهل يقبل هذا الوصف أم لا ؟[3]

إن قلنا: إن الطرد المجرد حجة قبل هذا الوصف.

وان قلنا: إن الطرد المجرد ليس بحجة فهل يقبل هذا الوصف أم لا ؟

فالذي عليه المحققون إنه لا يقبل، وذهبت طائفة إلى قبوله.[4]

---

(١) اعتماده على عدم وجوب بيان الشرط على المستدل هو محل النزاع فلا يصح به الاستدلال.

(٢) هذا قياس مع الفارق حيث أن المدعي لا يقبل منه تعديل شهوده، ولهذا طلب القدح في الشهود من خصمه بشرط أن يكون قدحه مبنياً على بينة فافترق الأمران ولا يصح القياس مع وجود الفارق.

(٣) معظم الأصوليين بحثوا هذه المسألة في القوادح إما في عدم التأثير كابن برهان أو في النقض كالغزالي في المنخول.

(٤) بنى المصنف هذه المسألة كما بناها إمام الحرمين في البرهان على اعتبار الطرد المجرد وقد تقدم الكلام على الطرد قبل أربع مسائل. فمن قال باعتبار الطرد يلزمه القول =

وصورته: أن يقول في مسألة النكاح بلا ولي: «من لا يقبل قولها في إتلاف البضع بجهة الحرام فلا يقبل قولها في إباحة البضع بالحلال المحض كالصغيرة».

فيقال: هذا باطل بالعبد فإن قوله لا يقبل في الشهادة على الزنا ويقبل في النكاح.

فيقول المستدل: هذا غير لازم لأني قبلت قولها. وهذا إشارة إلى المرأة، والعبد لا يدخل تحت هذه الإشارة.

وعمدة الأولين: إن ما لا[1] إخالة ولا مناسبة فيه ولا يغلب على الظن ليس دليلاً وما ليس دليلاً حشو[2] في العلة. وما كان حشواً في العلة كان لغواً. وذلك أن الأحكام لا تثبت بمجرد العبارات والصيغ فيكون دفع النقض تشهياً، ودفع النقض بالتشهي لا سبيل إليه.

واعلم أنه ليس لمن ذهب إلى خلاف هذا المذهب حجة ولا شبهة تقرير إلا أنهم قالوا: العلة إذا اندفع النقض عنها من وجه اللفظ فلا

بجواز إيراد هذا الوصف من باب أولى. ومن لم يقل بالطرد اختلفوا على قولين: اختار المحققون عدم جواز إيراده ومنهم الغزالي في المنخول لأنه لا يُغني الاحتراز به ونقل عن الباقلاني التردد في جواز الاحتراز بالطرد. وقال بعدم الجواز أيضاً الرازي في المحصول حيث قال: هل يجوز دفع النقض بقيد طردي ثم قال: والحق أنه لا يجوز. واختار إمام الحرمين في البرهان التفصيل حيث قال: والمختار عندنا أن النقض إن كان فقهياً لم تغن هذه الصفة، والوجه ذكر الفقه الفاصل بين ما اعترض به وبين محل العلة. وان كان الغرض من ذكرها التنبيه على مسألة غير معللة فهذا مستحسن وينظر تفصيل المسألة في: المسودة: ٤٢٨ والأحكام للآمدي ٦٢/٣، ١٥٦ وإرشاد الفحول ٢٢٦ والمحصول ٣٤٥/٢/٢ والبرهان ١٠٢٧/٢ والمنخول ٤١٠.

(١) (لا) زيادة من المحقق.

(٢) في المخطوطة (حشوا) ويوجد أخطاء نحوية كثيرة أصلحتها بدون الإشارة إليها.

يجوز ردها، كما لو كان الوصف مخيلاً. وهذا قول باطل، وذلك إن دفع النقض باللفظ، إذا لم يكن متضمناً إخالة يثبت الحكم بها بمجرد التشهي، والحكم لا يثبت بالتشهي فلهذا كان مردوداً. ولكن إن كان القياس مشتملاً على وصف يدفع النقض بمسألة ظهر من الشارع قصد استثنائها فذلك جائز[1] ولكنه مستغني عنه كقول القائل: «لم يتلف وليس بعاقلة فلا يلزمه الضمان». فقوله: «وليس بعاقلة» إنما هو احتراز عن قصد وجوب الضمان على العاقلة. وقد بينا أن مثل هذا النقض لا يرد، فلو حذف[2] مثل هذا الوصف من العلة لم يكن هذا النقض وارداً عليه. فهذا يندفع على الإطلاق.

المسألة السابعة والعشرون

اختلف الناس في الحكم إذا ثبت في محل بدليل ولم يتغير ذلك المحل فهل[3] يقال: إن دوام الحكم يثبت بطريق الاستصحاب أم لا؟[4]

---

(١) عبارة إمام الحرمين في البرهان ١٠٢٨/٢: «وان كان الغرض من ذكرها التنبيه على مسألة غير معللة فهذا مستحسن ولكنه لا يلزم الذكر في الرأي الأصح». والمعنى: إنه لا فائدة من ذكره ويصبح ذكره من باب الهذر ولا فائدة فيه.

(٢) في المخطوطة (فلو أخذ بمثل) وهي عبارة موهمة بمعنيين أحدهما مقصود والآخر غير مقصود. فقد يفهم من (أخذ به) حذفه من العبارة وقد يفهم منها «اعتبره» والأول هو المراد.

(٣) في المخطوطة (فهذا) بدل (فهل).

(٤) عقد المصنف هذه المسألة لبيان دوام الحكم الثابت بدليل هل هو بالدليل أم باستصحاب الحال. وعين هذه المسألة لم يبحثها إلا قلّة من الأصوليين منهم إمام الحرمين في البرهان ١١٣٥/٢ والشوكاني في الإرشاد: ٢٣٧، والغزالي في المستصفى: ٢٣٠.

اما أبو زيد فإنه قال: دوام الحكم ثابت بطريق الاستصحاب وخالفه اخرون.[1]

وحجته: إن الدليل الدال على ثبوت الحكم ليس هو الدال على دوامه، بل الدوام يثبت بغير ما يثبت به الأصل. قال: وانما قلت ذلك لأنه لو كان دليل الدوام هو دليل الثبوت امتنع النسخ لأنه يكون براء، فإن رفع الثبوت هو البداء. ولما جاز النسخ علم أنه رجع إلى الدوام فدل على أن البقاء لا يستفاد من الدليل الموجب للثبوت وزعم أن بقاء الحكم مستنداً إلى عدم الدليل المغير. قال: وعلى هذا بينا مسائل من جملتها أن المفقود لا يورث[2] لأن الأصل

---

(١) وممن خالف أبا زيد إمام الحرمين في البرهان وتبعه ابن برهان والكيا الهراسي في تعليقه وابن السمعاني في القواطع. وقال إمام الحرمين «إن الحكم يدوم بدوام الدليل». ولهذا بحثه في باب الاستدلال وقال: «إن استصحاب الحال آخر متمسك الناظر». كما نقل الشوكاني في ارشاد الفحول عن الخوارزمي في الكافي أنه آخر مدار الفتوى، لأن المفتي عليه طلب الحكم في الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس فإن لم يجد شيئاً أخذ الحكم من استصحاب الحال. ونقل إمام الحرمين عن بعض العلماء أن استصحاب الحال لا يستقل دليلاً ولكن يسوغ الترجيح به. وهنا دقيقة أرى التنبيه عليها وهي أن استعمال استصحاب حال البراءة الأصلية لا يُمكّن منه إلا المجتهد العالم بمواطن الأدلة بشرط أن يُفرغ وسعه في البحث لأن من دونه كالأعمى الذي يبحث عن متاع في بيت لا عبرة ببحثه وادعائه عدم الوجود. واستصحاب الحال عامة ينظر في المعتمد ٨٨٤/٢ والمحصول ١٤٨/٣/٢- ١٦٦ وجمع الجوامع ٣٤٧ وروضة الناظر ١٥٥ وشرح تنقيح الفصول ٤٤٧، والاحكام للآمدي ١٨١/٣ والمسودة ٤٨٨ ونهاية السول ١٢٩/٣ واللمع ٦٨ والمنخول: ٣٧٢.

(٢) المراد بالمفقود: «من انقطع خبره وجهل حاله فلا يدري أحي هو أم ميت» والجمهور أنه لا يورث حتى تقوم بينة على موته أو تمضي مدة يغلب على الظن أنه لا يعيش بعدها وينظر في ذلك: المغني مع الشرح الكبير ٢٠٧/٧ وحاشية ابن عابدين ٣٣١/٣ ونهاية المحتاج ٢٨/٦ والشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي =

بقاؤه واستصحاب حياته فيصلح ذلك للمنع من الميراث. ولا يرث[١] من أبيه لأن استصحاب[٢] الحال هو عدم الدليل الناقل، وعدم الدليل الناقل لا يصلح لإثبات حكم مبتدأ، بل لإبقاء[٣] ما كان على ما كان.

وهذا الكلام باطل. وهو أن دليل الثبوت هو اللفظ الناص، وهذا نص في إثبات هذا الحكم وظاهر في الدوام. فالنسخ يرد على الدوام لأن الذي أثبته ليس بنص بل هو ظاهر فالحكم لم يدم لعدم الدليل، بل الدليل هو المثبت ولكنه ظاهر حتى أن الأمر في ذلك ينقسم: فإن كان اللفظ لا يتناوله إلا بمجرد الفعل خرج منه بفعل مرة واحدة، ولم يلزم من الدوام شيء وان دل الدليل على أن الفعل واجب في المستقبل قطعاً وان بقاءه واجب كقوله: « صلوا ولا أنسخ عنكم ذلك إلى القيامة » فالنسخ ممتنع فإن كان النسخ جائزاً لأن اللفظ (قاطع)[٤] للاحتمال فأما أن يكون ذلك لأنه عدم الدليل فلا. وليس هذا من جهة الاستصحاب.

المسألة الثامنة والعشرون

نقل عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا: التمسك بالاستحسان جائز.[٥]

٤/٤٣٤ والفوائد الجلية لابن باز ص ٥ والانصاف ٧/٣٣٥ والفوائد الشنشورية ٢٠٦ وكشاف القناع ٤/٣٩٣.

(١) نعم لا يرث ولكن الجمهور يوقفون نصيبه حتى يغلب وفاته.

(٢) في المخطوطة (استصحال).

(٣) في المخطوطة (الابقاء).

(٤) يبدو لي أن في (قاطع) تصحيف فإما أن تكون (غير قاطع) او (قابل) والله اعلم.

(٥) لا بَدّ من معرفة ما هو الاستحسان الذي أجازه أصحاب أبي حنيفة ثم بيان =

ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال: «من استحسن فقد شرع».[1]

الاستحسان الذي أنكره الشافعي؟ فنقول: اختلفت عبارات أصحاب أبي حنيفة في الاستحسان. أما الكرخي فقد ذكر المصنف تعريفه للاستحسان، وقد بين الغزالي مراده في المنخول: ٣٧٤ وقال إنه يشمل أربعة اشياء:

١ -اتباع الحديث وترك القياس كما فعلوا في نقض الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة دون خارجها.

٢ -اتباع قول الصحابي إذا خالف القياس كتقديرهم أجرة رد العبد الآبق باربعين لما روي عن عبد الله بن مسعود.

٣ -اتباع معنى خفي وترك معنى جلي لأن المعنى الخفي اخص بالمقصود.

٤ -ترك النص لعادات الناس مثل قولهم بصحة بيع المعاطاة. والثلاثة الأولى تقول بها الشافعية ما عدا الرابع لأن العادات عند المتأخرين لا يعتد بها. وقد قال بجواز بيع المعطاة النووي منهم. ويوجد لهم عبارات أخرى في حد الاستحسان منها: «العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه» و «تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه» وعند الحنابلة: «هو ترك حكم إلى حكم هو أولى منه».

ولكن نجد فروعاً للإمام أبي حنيفة وأصحابه لا تتناسب مع ما قرروه من معنى الاستحسان مثل تركهم الخبر المتفق عليه في مسألة المصراة للقياس ولم يقل بتغليظ الدية مع أنه نقل عن الصحابة وقال: إذا شهد أربعة بالزنا على شخصين معينين في أربع زوايا من البيت يجب عليهما الحد إستحسانا لأنه لعله كان يزحف في زنية واحدة في الزوايا الأربع. فاستباح سفك دم مسلم بمثل هذا الاستحسان. والحدود التي ذكرها الأحناف لا تنطبق على هذه الحوادث. وقد قال بعضهم: الاستحسان «دليل ينقدح في ذهن المجتهد لا يستطيع التعبير عنه». وهذا وصفه الغزالي وغيره بالهوس.

(١) والشافعي رضي الله عنه لم يعن أبداً بقوله هذا ما ذكره متأخري الحنفية عن الاستحسان لأنه يوافقهم على أكثره. ولم يؤلف الشافعي كتاباً مستقلاً لابطاله مع عدم وجود من يقول به. فلهذا فإن الإمام أبا حنيفة كما يظهر من بعض فروعه أنه كان يقول بالاستحسان الذي أبطله الشافعي وهو حكم ينقدح في العقل يصعب التعبير عنه ولما شعر أتباعه بعدم وجاهة قوله فسروه بهذه التفسيرات بناء على

قال علماؤنا: ليس يخلو إما أن يكون الاستحسان عبارة عن إثبات الحكم بدليل، فلا معنى لهذه التسمية، فإن الأحكام بأسرها ثابتة بأدلتها.

وان قيل: الاستحسان إثبات الحكم بغير دليل فذلك غير جائز بالاتفاق عند كل أحد من الناس فلا معنى للاستحسان.

قال الكرخي:[1] معنى الاستحسان: إثبات الحكم في صورة من الصور على خلاف القياس في نظائرها[2] مع أن القياس يقتضي إثباته بدليل خاص لا يوجد في غيرها، ثم ذلك الدليل تارة يكون خبراً أو اثراً أو قياساً خاصاً. فالخبر كقوله عليه السلام للآكل ناسياً: «الله تعالى أطعمك[3] وسقاك»[4] مع فوات ركن الصوم الذي هو الإنكفاف.

فروع له ولكن يبدو من فروعه التي ذكر فيها لفظ الاستحسان أنه لا يجمعها جامع فبعضها يقول به الجمهور وبعضه داخل فيما أنكره الشافعي رضي الله عنه. ولا يمكن أن يكون الشافعي يريد إبطال كل ما فيه لفظ الاستحسان لأنه ورد في الكتاب ومنه: «الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه» وورد في السنة ومنه. «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» وأورده الشافعي في كتبه ومنه: أستحسنُ في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً، واستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام، واستحسن ترك شيء من نجوم الكتابة وغيره كثير.

(١) ينظر تعريف الكرخي للاستحسان أصول السرخي ٢/٢٠٠ والمعتمد ٢/٨٤١ والمنخول ٣٧٥.

(٢) القياس في مثال الأكل أثناء الصيام أنه يبطل الصوم لضياع ركنه الأعظم وهو الامتناع عن الطعام ولكن ترك العمل بهذا الأصل واعتبر صحة الصيام للخبر هذا لا ينازع فيه أحد.

(٣) في المخطوطة (الآكل).

(٤) الحديث متفق عليه من حديث أبي هريرة. فأخرجه البخاري في باب الصائم إذا أكل وشرب ناسياً ومسلم في باب أكل الناسي وشربه لا يفطر وأبو داود باب من =

وكترك القياس في أجرة من رد عبداً آبقاً لأثر ابن مسعود رضي الله عنه.[1] وقد يترك القياس للعادة وذلك أن القياس يقتضي أن لا يجوز استعمال الخفاف والمداسات لأنه جمع بين البيع والإجارة ولكنا أجزناه استحباباً.

فالجواب عن هذا أن نقول: إنما ترك القياس للخبر والأثر، والقياس الخاص جائز[2]، وتسميته استحساناً لقب وعبارة ولا مشاحة في العبارات.

وأما ترك القياس للعادة فباطل، فإن العادة تنقسم إلى الحق والباطل وقياس الشرع حق، فلا يترك الحق الظاهر بالمتردد المحتمل إلا أن يثبت أن هذه العادة مروية عن السلف فيترك القياس

= أكل ناسياً، والترمذي باب الصائم يأكل ويشرب ناسياً وابن ماجة باب من أكل ناسياً والمستدرك والبيهقي. وأقرب الألفاظ لفظ أبي داود وهو: «فإن الله أطعمك وسقاك». وأخرجه ابن حبان والدارقطني وابن خزيمة والحاكم والطبراني في الأوسط بلفظ: «فإنما هو رزق ساقه الله إليه» أنظر التلخيص الحبير ٢٠٧/٢ ط الكليات الأزهرية ونصب الراية ٤٤٥/٢ وانظر فتح الباري ١٥٥/٤.

(١) ذكر الأثر السرخسي في المبسوط ١٧/١١ وهو أن أبا عمر الشيباني قال «كنت جالساً عند عبد الله بن مسعود فجاء رجل فقال: إن فلانا قَدِمَ بأباقٍ من القوم فقال القوم: لقد أصاب أجراً. فقال عبد الله رضي الله عنه: وجُعلاً إن شاء من كل رأس أربعين درهماً». فقال السرخسي هو استحسان أخذ به علماؤنا، وفي القياس ليس له جعل، وهو قول الشافعي لأنه تبرع بمنافعه في رده على مولاه. ثم ذكر السرخسي تقديرات أخرى عن بعض الصحابة حملها على اختلاف المسافة التي رد منها العبد الآبق.

وأما إمام الحرمين في البرهان ١٣٦٢/٢ نقل عن ابن مسعود أنه أوجب ألفي درهم في أجرة العبد الآبق. ونقل الغزالي في المنخول التقدير بأربعين عن ابن عباس.

(٢) في المخطوطة (فجائز).

حينئذٍ للإجماع الوارد عن السلف لا للعادة. فأما العادة[1] المستحدثة فلا يترك لها القياس. والأصولي ليس يليق بنظره الكلام في أفراد المسائل وآحادها، وانما يتكلم في القواعد والكليات.[2]

المسألة التاسعة والعشرون

اختلف الناسُ في المعارضة[3] هل هي سؤال صحيح أم لا؟

---

(١) في المخطوطة (للعادة).

(٢) لم يبين المصنف الاستحسان الذي أبطله إمامه لأنه استبعد أن يقول به أحد وخاصة أن الغزالي وَسَمَ من قال به بالكفر. وبعض الكتب ذكرت أدلة الفريقين. وينظر مسألة الاستحسان في التوضيح على التنقيح ٨١/٢، وأصول السرخسي ٢٠٠/٢ والمعتمد ٨٤٠/٢ والمنخول ٣٧٤، والمحصول ١٦٦/٣/٢ وجمع الجوامع ٣٥٣/٢ والرسالة ص ٥٠٣، والمستصفى ٢٤٧ ونهاية السول ١٣٨/٣ وارشاد الفحول ٢٤٠ والأحكام للآمدي ٢٠٠/٣ وشرح تنقيح الفصول ٤٥١ واللمع ٦٨.

(٣) تنقسم المعارضة إلى ثلاثة أقسام عند من يقول بها:-

الأول: المعارضة في الأصل: وذلك أن يذكر المعترض علة أخرى في الأصل سوى علة المستدل، وينفي ثبوت الحكم بعلة المستدل، كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل أو بالقوت وهذا مثال للعلة المستقلة بالحكم. وأما إذا كانت العلة لا تستقل بالحكم فمثالها: زيادة «الجارح» في تعليل القتل بالمعمد العدوان في مسألة القتل بالمثقل، ومعظم الأصوليين يسمون هذا النوع بالفرق ومنهم الآمدي والصفي الهندي وابن السمعاني على ما في ارشاد الفحول.

الثاني: المعارضة في الفرع: وهي أن يعارض حكم الفرع بما يقتضي نقيضه أو ضده بنص أو اجماع أو لوجود مانع أو فوات شرط.

الثالث: المعارضة في الوصف: وذلك مثل أن يقول المستدل في الوضوء: إنها طهارة حكمية فتفتقر إلى النية قياساً على التيمم، فيقول المعارض: طهارة بالماء فلا تفتقر إلى النية قياساً على إزالة النجاسة.

وانظر تفصيل المسألة في إرشاد الفحول ٢٣٢، وروضة الناظر ٣٤٥، والمسودة ٤٤٠ والأحكام للآمدي ١٥٧/٣ وكتاب القياس الشرعي الملحق =

فذهب الغزالي[١] قدس الله روحه إلى أنها سؤال باطل،[٢] واتفق العلماء على قبولها.

وعمدة من ذهب إلى تصحيحها أنهم قالوا: السؤال الصحيح هو الذي يتبين به فقد شرط من شرائط العلة كالنقض الذي يتبين به فوات الطرد، وعدم التأثير الذي يتبين به فوات العكس، وهذا الحد موجود في المعارضة.[٣] فإن شرط صحة العلة أن[٤] لا يتلقاها في صورتها ما هو أولى بالاعتبار منها. والدليل على ذلك أن المجتهد فيما

= بالجزء الثاني من المعتمد ١٠٤٤/٢. وجمع الجوامع ٣١٩ والمحصول ٣٦٧/٢/٢ والبرهان ١٠٥٣/٢ والمنخول ٤١٦ وشفاء الغليل: ٥٣٣.

(١) هو محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي أبو حامد حجة الإسلام. قال ابن السبكي جامع شتات العلوم والمبرزفي المنقول منها والمفهوم صاحب التصانيف المفيدة في الفنون العديدة منها: المستصفى والمنخول وشفاء الغليل وتهذيب الأصول في أصول الفقه، والبسيط والوسيط والوجيز والخلاصة في الفقه. واحياء علوم الدين وتهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال وغيرها، وهو أجل تلاميذ إمام الحرمين توفى سنة ٥٠٥ له ترجمة في طبقات الشافعية للسبكي ١٩١/٦- ٢٨٩. وفيات الاعيان ٣٥٣/٣، شذرات الذهب ١٠/٤.

(٢) هذا أول موضع ينقل فيه عن شيخه ونقله يبدو غير صحيح حيث لم ينسب هذا القول غيره إليه. ثم قد صرح في المنخول ٤١٦ بأنها اعتراض مقبول ولكنه يجري في الأدلة المظنونة حيث أن القطعيات لا تتعارض ثم حكم على قول من قال لا تقبل المعارضة من السائل بالفساد. وفي شفاء الغليل: ٥٣٣ ذكر تفصيلاً وهو إنها لا تقبل اذا كانت العلة الأولى ثابتة بنص او إجماع وان كانت ثابتة بشهادة الحكم تكون مقبولة وأما في المستصفى وهو آخر كتبه لم يذكر فيه القوادح وبهذا يتبين فساد هذه النسبة إلا إذا كان يوجد ما نقله في كتبه الكلامية أو سمعه منه أو في كتابه تهذيب الأصول.

(٣) لهذا ذكر بعض الأصوليين المعارضة في إحدى القوادح الأخرى كالفرق أو المنع، فبعضهم لم يذكرها قادحاً مستقلاً. كما أن المسألة ربطها بعضهم بتعليل الحكم بعلتين.

(٤) في المخطوطة (لمن) بدل (أن).

بينه وبين الله تعالى إذا عرضت له علة هي أقوى من علة وجب عليه الرجوع إليها والعمل بها.

ثم نقول: أجمع العلماء على أن من عارض حديثاً بحديث وجب على المستدل ترجيح حديثه على حديث المعارض له، فالرجوع إليه إن لم يجد مرجحاً. فكذلك في تعارض العلل فإن الكل أدلة شرعية.

ثم نقول: ما تقولون فيمن استدل بظاهر فهل يجوز لخصمه تأويله؟

فإن قلتم: لا يجوز له تأويله فقد خرقتهم الإجماع، فإن التأويلات مجمع على صحتها بين الفقهاء وظاهر في عرف الصحابة، فلو امتنع تأويل الظاهر صار نصاً ولكن بينه وبين النص فرق.

فإن قلتم: نقبل، فلا يخلو إما أن يكون يقبل بنفسه بغير دليل أو يقبل بدليل.

فإن قلتم: من غير دليل فهو باطل، فإنه يفضي إلى ترك الأحاديث جملة. فإن قيل مع الدليل، فهذا هو حقيقة المعارضة، فإن التأويل مع الدليل معارض بدليل المستدل.

وأما عمدة الخصم: فإنه زعم أن المعارض يسلم صحة العلة، ومن اعترف لخصمه بصحة العلة فقد اعترف بصحة مذهبه فلا معنى للمناظرة معه.

وقال:[1] ولأن حق السائل أن يكون هادماً، وهذا ليس بهادم وانما هو بانٍ.

---

(١) أي الخصم. وهو شيخه الغزالي بناء على نقله. وقد نسب إمام الحرمين هذا القول إلى بعض الجدليين.

ولأنه ليس يخلو إما أن يعارض حجة خصمه بمثلها أو بما هو أعلى منها أو بما هو دونها. ولا يجوز أن يكون المعارض بمثلها فإنه يفضي إلى تكافؤ الأدلة. وذلك يفضي إلى خلو الحوادث عن أحكام الشرع.[1] فإنه ليس دليل بأولى من دليل. وان عارض بما هو دون دليل المستدل في الرتبة فدليل المستدل أولى، وان كان أقوى فهو مقدم عليه فلا معنى للمعارضة.[2]

وطريق الجواب عن هذا أن نقول:

أما قولكم: إن المعارض مسلم[3] لصحة العلة فليس كذلك، فإن[4] من جملة شرائطها فقد المعارض، فإذا ظهر المعارض فقد بان فساد العلة.

وأما قولكم: إنه جعل نفسه مستدلاً، فليس كذلك فإنه يعتقد أن معارضة دليله لدليل خصمه يمنع خصمه من الاستدلال فكذا أيضا معارض دليل خصمه يمنعه من الاستدلال. فالتعارض لا يكون بين إحدى الجهتين لأنه يقع بينهما.

---

(١) وذلك لأنه إذا تكافأت الأدلة من كل وجه فالحكم عند طائفة من العلماء التوقف لأنه ليس للمجتهد العمل بالتشهي. وهذا يؤدي إلى خلو الحوادث عن الأحكام.

(٢) كأنه يعني بالمعارضة هنا المعارضة في علم الجدل، والتي من شرطها تساوي المتعارضين من كل وجه، ولا يمكن ترجيح أحدهما عن الآخر. والمقصود بالمعارضة هنا ليس كذلك بل هي مجرد إبداء وصف آخر يصلح علة غير وصف المستدل، ثم هذا الوصف إن كان أولى من وصف المستدل أدى لابطال دليل المستدل وان لم يكن أولى لم يؤدِ إلى إبطاله.

(٣) (مسلم) مكررة في المخطوطة.

(٤) (من) إضافة من المحقق.

وأما قوله: إن الدليل إن كان أعلى كان أولى فيكون[1] مقدماً.

قلنا: هذا مقدم في زعم المعارض، والمستدل يعتقد أنه أدنى فكل واحد منهما يظهر مقصوده. فهذا يبين ضعف كلام ذلك، وذلك يبين ضعف كلام هذا وهذا هو حقيقة المناظرة، كما أن المعترض يبين أن علة الخصم منقوضة والمستدل يدفع النقض عنه.

المسألة الثلاثون

اختلف الناس في الفرق[2] هل هو سؤال صحيح أم لا؟

فقال قوم: هو سؤال صحيح، ورده آخرون.[3]

---

(١) في المخطوطة (يكون).

(٢) الفرق: هو إبداء وصف في الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة أو جزء علة. ومثل له إمام الحرمين بقول الحنفي في البيع الفاسد: معاوضة جرت عن تراض فتفيد ملكا كالبيع الصحيح. فيقول الفارق: العلة في الأصل إنها معاوضة جرت على وفق الشرع فنقلت الملك بالشرع وليس كذلك المعاوضة الفاسدة.

وقال الآمدي: إعلم أن الفرق عند أبناء زماننا لا يخرج عن المعارضة في الأصل أو الفرع وهو عند بعض المتقدمين عبارة عن مجموع الأمرين.

وحد الجدليون الفرق بأنه: قطع الجمع بين الأصل والفرع، وحده صاحب التلويح أنه وجود وصف في الأصل له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيحصل منع علية الوصف. وقال الرازي كونه قادحاً مبني على أن كون الحكم معللاً بعلتين. ولهذا من قال بجواز تعليل الحكم بعلتين لا يعتبره قادحاً إذا كان الفرق حاصلاً في تعيين الأصل، وأما الفرق بتعيين الفرع فغير مبني على الخلاف في تعليل الحكم بعلتين.

(٣) جمهور الأصوليين على أن الفرق سؤال صحيح. وارتضاه الغزالي وامام الحرمين ونسبه في البرهان لكل من ينتمي للتحقيق، وقال: لو سمى مسم الفرق معارضة لم يكن مبعداً.

ثم اختلفّ الذين قالوا: إنه سؤال صحيح في كونه سؤالاً واحداً أم أسئلةً سوغ الجمع بينها لجمع شتات الكلام، واختار الغزالي أنه سؤال واحد بالنظر إلى=

أما من رده فإنه قال: الفرق هو معارضة علة الأصل بعلة وعلة الفرع بعلة، والمعارضة باطلة، فالفرق[1] باطل.

ومنهم من قال: الفرق: هو معارضة علة الأصل بعلة. ومذهبنا أن العلة إذا لم تنعكس فهي باطلة، فتبقى علته معارضة لعلة الفرع، والمعارضة باطلة.

ومنهم من قال: الفرق قصاراه إبانة علة في الأصل، وهذا لا يدفع علة المستدل، فإن الحكم يجوز أن يثبت بعلتين[2] وثلاثة.

ومنهم من قال: إن المستدل لم يلتزم الجمع بين الفرع والأصل في كل واردٍ وصادر، وانما جمع بينهما من وجه خاصٍ. والفرق من وجه آخر لا يضر فلا يقدح في العلة.[3]

وعمدة من قبل الفرق فإنه قال: الفرق قادح في صحة الجمع، فإذا قدح في صحة الجمع بان به إخلال المستدل بوصف من أوصاف

= مقصوده. ونقل الشوكاني عن الأستاذ أبي اسحق أنه ليس سؤالاً على حياله. وكذلك نقله الآمدي عن ابن سريج، وأما القول بأنه ليس سؤالاً صحيحاً فقد أبطله الجمهور ولم أجدهم نسبوه لشخص بعينه. وما نقل عن ابن سريج والأستاذ أبي اسحق يعتبر قولاً ثالثاً لأنهم يعتبرونه معارضة مع بيان الفرق، فلذلك قد يرد شخص الفرق ولا يرد المعارضة. وقد أطنب إمام الحرمين في البرهان ١٠٦٠/٢- ١٠٨٠ في بيان مسائل تتعلق بالفرق وانظر أيضا المسألة في: المنخول ٤١٧ ونهاية السول ١٠٠/٣ وروضة الناظر ٣٤٧ والأحكام للآمدي ١٦٤/٣ والتلويح على التوضيح ٨٩/٢ وجمع الجوامع ٣١٩/٢ والمحصول ٣٦٧/٢/٢ وارشاد الفحول ٢٢٩ وشرح تنقيح الفصول ٤٠٣.

(١) في المخطوطة (والفرق).

(٢) ولهذا الدليل ذكر الغزالي أن مبنى الاختلاف في سؤال الفرق يعتمد على الإختلاف في التعليل بعلتين.

(٣) هذا الدليل أورده إمام الحرمين في البرهان ١٠٦٠ بلفظ قريب من هذا.

العلة وأنه يتمسك بالطرد المحض، وذلك لا يجوز التمسك به. وعلى هذا كانت مناظرات أصحاب النبي ﷺ والقصص في ذلك مشهورة، فمنها قصة الجنين. فإن عثمان وعبد الرحمن لما أفتيا في الجنين بأن لا ضمان على عمر بقولهما: «إنما أنت مؤدب» فقال له علي: «إن كان الله جعل لك عليها سبيلاً فما جعل لك على ما في بطنها سبيلاً»[1] فبان بذلك أنهم أخلوا بجزء من العلة، وذلك أن الجنين غير مستحق للتأديب.

ومثال ذلك: ما تداوله الفقهاء فيما بينهم قول أصحاب أبي حنيفة في مسألة البيع الفاسد: قبض صدر عن تسليم تام فأفاد الملك كالبيع الصحيح فيقول أصحابنا المعنى في الأصل: إنه سبب شرعي، وهذا

(١) قول علي رضي الله عنه: «إن كان الله جعل لك عليها سبيلاً فما جعل لك على ما في بطنها سبيلا». موجود في أبي داود على ما في جامع الأصول ٢٧٢/٤ في امرأة حاملة من الزنا أراد عمر أن يقيم عليها الحدوهي حامل فقال له علي رضي الله عنه قوله هذا. والحديث فيه ضعف من جهة عطاء بن السائب. وأما قصة المجهضة فقد رواها عبد الرزاق في مصنفه برقم ١٨٠١٠ في حـ ٤٥٨/٩ عن معمر عن مطر الوراق عن الحسن، وأخرجه البيهقي من حديث سلام عن الحسن البصري، والحديث منقطع بين الحسن البصري وعمر. كما ذكر الحديث الشافعي بلاغاً عن عمر. ولفظ البيهقي أرسل عمر إلى امرأة مغيبة كان يدخل عليها، فأنكر ذلك. فقيل لها: أجيبي عمر. فقالت: ويلها مالها ولعمر، فبينا هي في الطريق ضربها الطلق فدخلت داراً فألقت ولدها فصاح صيحتين فمات. فاستشار عمر الصحابة فأشار عليه بعضهم أنه ليس عليك شيء وانما أنت مؤدب. فقال عمر: ما تقول يا علي؟ فقال: إن كانوا قالوا برأيهم فقد أخطأوا وان كان قالوا في هواك فلم ينصحوا لك، أرى أن ديته عليك لأنك أنت أفزعتها فألقت ولدها من سببك فأمر علياً أن يقيم عقله على قريش. «وينظر طرق الحديث في نصب الراية ٣٩٦/٤ وتلخيص الحبير ٣٦/٤. كما ينظر المحلي ٢٤/١١ والمغني ٥٧٩/٩ لمعرفة الفقه المأخوذ من القصة.

ليس بشرعي فنشأ من ذلك ما هو قادح في وجه الجمع، وهو أن صورة القبض لا اعتبار بها في الأصل، وانما حصلت بالسبب الشرعي.

وربما يذكر على وجه التقسيم فيقال: صدر عن تسليط[1] شرعي أو غير شرعي. فإن قلت: عن تسليط شرعي فلا نسلم، وان قلت عن تسليط غير شرعي فلم قلت: إنه يفيد الملك، فقد بان بذلك بطلان علتك بفوات وصف وهو التسليط شرعاً، وهذا هو السؤال الصحيح، فإنه قد بان به فقد شرط من شرائط العلة.

وأما قولهم: إن الفرق معارضة، والمعارضة سؤال وقد قدمنا ذلك.[2]

وأما قولهم: ما التزم الجمع بين الفرع والأصل من كل وجه فمسلم، ولسنا نقبل من الفرق إلا ما كان قادحاً في وجه الجمع الخاص، وأما مالا يكون قادحاً في وجه الجمع فليس بسؤال صحيح. كقول من يعترض على أصحاب أبي حنيفة في إجراء الربا في الجص والنورة بقولهم: مكيل جنس فجرى فيه الربا كالحنطة. فيقول: بينهما فرق، فان الحنطة حمراء والجص أبيض، فهذا لا يقدح في غرض المستدل[3] فلا يكون فرقاً صحيحاً، وانما الفرق الصحيح ما قدمناه.

---

(١) في المخطوطة (تسليم) وتسليط أولى ليتناسب المقسم مع الأقسام.
(٢) قبل مسألتين.
(٣) لأنه لم يعهد من الشارع الالتفات إلى تفريق الأحكام باللون.

المسألة الحادية والثلاثون

إذا ذكر المعترض في جانب الفرع علة فهل يجب عليه ردها إلى أصل أم لا؟.[1]

فقال القاضي: لا يجب عليه ذلك، وذهب الأكثرون إلى أنه يجب عليه ردها.

وأما عمدة القاضي: فإنه زعم أن المعترض مفسد وليس بممهد فلا يجب عليه رد العلة إلى أصل، فإن ذلك سبيل الأدلة وليس بمستدل.

وأما حجة الأكثرين فإنهم قالوا: العلة التي ذكرها المعلل لا يخلو إما أن تكون مخيلة أو غير مخيلة. فإن كانت مخيلة وجب اعتبارها، وان كانت غير مخيلة فهي مطرحة ولا معنى لمعارضتها.

ولأن ذكر العلة من غير أصل شرعي ترجع إليه تمسك بالاستدلال المرسل وقدمنا فساده إلاَّ أن يكون ملائماً أوضاع الشرع، فلا حاجة لنا إلى إعادته.[2]

---

(١) لم أجد هذه المسألة إلا في البرهان ٢/١٠٧٠ وقد فرعها إمام الحرمين على قادح الفرق. وقد بنى إمام الحرمين الخلاف في هذه المسألة على أمرين:-
الأول: إن بعضهم لا يجوز الاستمساك بمعنى غير مستند إلى أصل وان كان مناسباً مخيلاً.
والثاني: إن كان الغرض من الفرق المعارضة وجب تنزيله منزلة المعارضة فينبغي أن يشتمل على علة مستقلة. ومن يرى أن خاصية الفرق هي مضادة جمع الجامع فقط فلا يشترط فيه ما يشترط في العلة المستقلة من إرجاعها إلى أصل وبيان مناسبتها واخالتها.

(٢) تقدم في المسألة التاسعة عشرة من كتاب القياس في هذا الجزء.

المسألة الثانية والثلاثون

إذا تعارض حديثان فإنه يُقضى بأرجحهما.

وقال القاضي أبو بكر:[1] لا يُقضى بالراجح ولكنهما يتعارضان، ويجب الرجوع إلى دليل آخر.

وحجته: إن كل واحد من الدليلين أوجب ضعفاً في الآخر فيتقابلان، واذا تقابلا تساقطا، فلا يبقى إلا أن لأحدهما زيادة وضوح، وذلك لا يستقل بإثبات الحكم فوجب اطراحه والرجوع إلى دليل آخر.

وبيان ذلك: إن الحديثين إذا تعارضا وراوي أحدهما أوثق كان

---

(١) نسبة هذا القول للقاضي أبي بكر فيه نظر. لأنني لم أجد من نسب هذا القول إليه ممن هم شديدي الاعتناء بنقل أقواله وقول ساقط كهذا تكون الدواعي موجودة على نقله. فالرازي في المحصول ٥٢٩/٢/٢ نسبه لبعضهم بدون تعيين وكذلك الأسنوي في نهاية السول ١٥٦/٣. ولم ينسبه لأحد الغزالي في المستصفى ٥٢٣ وكذلك القرافي في شرح تنقيح الفصول ٤٢٠.

وفي المنخول: ٤٢٦ قال: وعزاه القاضي إلى أبي الحسين البصري وفي البرهان ١١٤٢ قال: وحكى القاضي عن الملقب بالبصري وهو جُعْلٌ أنه أنكر القول بالترجيح ولم أرَ ذلك في شيء من مصنفاته مع بحثي عنها. وما في المنخول والبرهان صريح في أن القاضي ناقل لقول البصري وليس قوله. وهنا خطأ وقع فيه الغزالي وهو أنه صرح بأنه أبو الحسين البصري المتوفي سنة ٤٣٦ وكيف هذا ينقل عنه الباقلاني المتوفي سنة ٤٠٣ هـ والصحيح أنه الحسين بن علي البصري الحنفي المعتزلي المتوفي سنة ٣٦٩ هـ. وقد يكون إمام الحرمين وقع في نفس الإشكال لقوله لم أر ذلك في كتبه مع بحثي عنها. ثم بالرجوع للمعتمد وجدت أنه لم يتعرض لهذه المسألة ولكنه يقول بالترجيح في مسائل أخرى. ومما يدل على خطأ نسبة هذا القول للقاضي أن إمام الحرمين قال: «ولا ينكر القول به على الجملة مذكور». فكيف يكون شيخه القائل به ويعبر عنه بهذه العبارة والتي معناها أنه لا يستحق الذكر.

زيادة الثقة لا تستقل بإثبات الحكم فيسقط الحديثان.

وأما عمدة من صار إلى الترجيح فهو الإجماع المنقول عن السلف، فإن السلف ما زالوا ينظرون في أحوال الرواة ويقدمون حديث بعضهم على بعض وذلك هو العمل بالترجيح.

ولأن الظن الحاصل بالحديث الراجح لا يساوي الظن الحاصل بالحديث المرجوح فإنما العمل بالظنون عند غلباتها، فإذا كان هذا الظن غالباً كان بالتقدم أولى.

المسألة الثالثة والثلاثون

إذا تعارض حديثان ولم يكن بينهما مزية فلا رجحان فقد اختلف العلماء في ذلك.[1]

فقال أبو علي وأبو هاشم: يتخير المجتهد ويأخذ بأيها شاء.

ومنهم من قال: الحكم كالحكم في الواقعة قبل ورود الشرع.

---

(١) اتفق الأصوليون على أنه لا يقع التعادل من كل وجه بين قطعيين كما أنه لا تعارض بين قطعي وظني لأن الظن لا يقف امام القطع، إذن يكون التعارض بين ظنيين على رأي من يرى أن المصيب واحد، وأما من يرى أن الحق متعدد فلا تعارض عنده.

واتفقوا على أن التعادل بين الظنيين يقع في ظن المجتهد ثم اختلفوا هل يقع في نفس الأمر أم لا؟ فمنع من وقوعه الكرخي وامام الحرمين. وأجاز بعض الحنابلة وقوعه في الفروع ومنعوا من وقوعه في أدلة التوحيد وصفات الله وأسمائه والقضاء والقدر على ما في المسودة وارشاد الفحول. وذهب الرازي إلى أنه جائز عقلاً ولكنه لم يقع شرعاً. وينظر تفصيل ذلك في المعتمد ٢/٨٥٣ ونهاية السول ٣/١٥٠ والمستصفى ٥٠٨ والمسودة ٤٤٦ والتلويح ٢/١٠٢، وجمع الجوامع ٢/٣٥٩ والبرهان ٢/١١٨٣ وارشاد الفحول ٢٧٥ وروضة الناظر ٣٧٢ وشرح تنقيح الفصول ٤١٧ والمحصول ٢/٢/٥٠٦.

وقال قوم: إن كان هذا التقابل في حديثين تساقطا ولا يعمل بواحدٍ منهما، وان كان في قياسين يخير المجتهد فيهما فيعمل بأيهما شاء وهو اختيار القاضي[1].

وعمدتنا: إن الحديثين إذا كانا على التضاد فإنا نقطع بأن رسول الله ﷺ ما تكلم بهما في حالة واحدة، فلا بد أن يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، والمنسوخ لا ينسب إلى الشرع كالملك المنسوخة ليست بمشروعة وقد تعذر معرفته فتعين التوقف فيهما والرجوع إلى دليل آخر.

أما القياسان فإنهما وان كانا على التناقض فهما منتسبان إلى وضع الشرع، فلهذا تخير في القياسين من[2] لم يتخير في الخبرين.

وأما أبو الحسن الكرخي والإمام أبو المعالي[3] فإنهما زعما أن هذا لا يتصور لأن هذا لو كان لوقع على ممر الأيام وتقادم الأزمان، فلما لم

---

(١) قول القاضي هذا نقله الشوكاني في إرشاد الفحول عن الوجيز لابن برهان وكثير من الأصوليين نقل عن القاضي القول بالتخيير مطلقاً منهم الغزالي والقرافي والرازي. وأما القول بالتخيير فقد نقله أبو الحسين في المعتمد عن أبي علي وابي هاشم وكذلك الرازي، وأما القول بالرجوع لحكم الواقعة قبل ورود الشرع فقد وجدته لأبي الحسين في المعتمد ٦٧٢/٢. ونسبه الأستاذ وأبو منصور لأهل الظاهر وأنكر ابن حزم نسبته على ما في إرشاد الفحول وكذلك نسبه الهراسي للقاضي الباقلاني.

وقد ذكر الشوكاني تسعة أقوال في المسألة أشهرها القول بالتوقف، وبعض الأصوليين اضطرب اختياره لتقارب الأدلة في المسألة فالغزالي مثلاً لم يستبعد التوقف ولكنه مال للتخيير حيث أقام الأدلة عليه. وهذه الآراء كلها على فرض وقوعه.

(٢) في المخطوطة (ومن).

(٣) انظر البرهان ١١٨٣/٢ وانظر المعتمد ٨٥٣/٢.

يتفق الأولون على شدة بحثهم وغوصهم علمنا أن هذا غير متصور ولا متفق، ولأنه لو وجد لكان أصلاً بنفسه وقطباً بذاته وحده[1] ولكان يخلده[2] الأولون في كتبهم ويدونونه في صحفهم. فلما لم ينقل عنهم علم أنه غير متصور.

---

(١) في المخطوطة (وحدته).

(٢) في المخطوطة (يخلد).



كتاب الاجتهاد

المسألة الأولى

اتفق المحققون من الأصوليين على أن الحق في قواعد العقائد وأصول الديانات في جهة واحدة.

ونقل عن عبيدالله بن الحسن العنبري[١] أنه قال: كل مجتهدٍ مصيب.

وعمدتنا في ذلك: إن القولين المتناقضين يستحيلُ اجتماعها على الصدق، فإن من قال: «العالم قديم» لا يجوز أن يكون صدقاً لأن قول من قال: إن العالم مُحَدث صدق، وكذلك قول من قال: إن الله تعالى واحد مع قول من قال: «الإله ثلاثة» ضده ونقيضه ليس[٢] صدقاً، واذا لم يكن صدقا لم يكن حقاً.

---

(١) هو عبيدالله بن الحسن بن حصين العنبري القاضي. روى عن خالد الحذاء وداود بن أبي هند وسعيد الجريري وروى عنه جماعة. قال عنه أبو داود: كان فقيها. قال النسائي: فقيه بصري ثقة. قال ابن سعد: ولي القضاء بالبصرة، وكان ثقة عاقلاً، ولد سنة ١٠٥هـ. وولي القضاء سنة ١٥٧هـ وتوفي سنة ١٦٨هـ. روى له مسلم في صحيحه حديثاً واحداً في ذكر موت أبي سلمة بن عبدالأسد. نقل عنه القول بأن كل مجتهد مصيب، وكان يقول: دل القرآن على القدر والاجبار وكلاهما صحيح فمن قال بأيها أصاب. وقال: هؤلاء قوم عظموا الله وأولئك نزهوا الله. وكان يقول عن قتال طلحة والزبير لعلي كله طاعة، وكان ابن قتيبة لا يقبل اقواله لأجل آرائه هذه. وله ترجمة في تهذيب التهذيب ٨/٧، وتقريب التهذيب ٥٣١/١

(٢) «ليس» إضافة من المحقق.

ولأن ما صار إليه هذا المذهب يفضي إلى تصويب[1] عبدة الأوثان والأصنام وأصناف الكفار بأسرهم لأنهم مجتهدون في مذاهبهم، وهذا خلاف الاجماع والنص، وليس لهذا القائل حجة تذكر ولا شبهة تقرر.

والصحيح ما حكاه عنه الجاحظ أنه قال: كل ما يتعلق بخلاف أهل الملل لنا فهو مما يعتقد أن الحق فيه في جهة واحدة، والمخالف مبطل قطعا كمخالفة اليهود والنصارى والمجوس. أما الخلاف الجاري بين أهل الملل كالمعتزلة والخوارج وغيرهم فإنه يزعم أن الحق في جهة واحدة غير أن المخطىء معذور فيما أخطأ[2].

---

(١) في المخطوطة «تصويت».

(٢) ما نقله ابن برهان عن الجاحظ من حكاية قول العنبري يثلج الصدر حيث أنه لم أجد من الأصوليين من حرر قول العنبري حتى إمام الحرمين لم ينقل عنه ذلك مع أنه حاول أن يحمل قول العنبري على محمل محتمل لأنه لا يعقل أبداً أن يقول شخص: «الله واحد» ويقول آخر: «الله ثلاثة» ثم يقال لهما: أصبتما. وعلى هذا يصبح محل النزاع هل يأثم أهل البدع مثل من قال بخلق القرآن ومن شبه الله أو نزهه بتعطيل بعض صفاته أم لا؟ والجواب أنهم آثمون وغير معذورين لأن الرسول ﷺ ذم أهل البدع ولعن القدرية.

واضطربت النقول عن العنبري ومن تابعه كالجاحظ ومن تقدمه كثمامة بن الأشرس. فنقل الآمدي أنها يقولان بحط الإثم عن مخالف ملة الاسلام إذا نظر واجتهد فأداه اجتهاده لذلك وأنه معذور بخلاف المعاند. وقال بأن العنبري يقول: إن كل مجتهد في العقليات مصيب.

ونقل الغزالي عن الجاحظ في المستصفى أنه يقول: إن مخالف ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية إن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم.

ونقل ابن تيمية في المسودة عن ثمامة والجاحظ قولهما: إن من جهل الرب فليس مكلفاً فإن مات جاهلاً لم يعاقب. ثم قال: فعوام الكفرة أحسن حالاً من فسقة العارفين- وما تقدم من النقل قال عنه الباقلاني في مختصر التقريب أنه الرواية =

واحتج على ذلك بأن كلا منهم إنما قصد بما صار إليه تعظيم الله تعالى ولم يكلف إلا ذاك، ولم يجب عليهم درك الحقيقة، فمن نفى الجهة فقد قصد تعظيم الله تعالى عن سمات الحدث، ومن أثبت الجهة عظم النبي ﷺ بما ورد عنه من الظواهر وأنكر تأويلها، ورأى ما

الغير مشهورة عنهم. وأشهر الروايتين أن كل مجتهد مصيب في الذين يجمعهم الله وأما الكفرة لا يصوّبون على ما في إرشاد الفحول.

وأما أبو الحسين البصري المعتزلي في المعتمد فقد نقل عن العنبري أنه يقول: «إن المجتهدين في الأصول من أهل القبلة كالموحدة والمشبهة وأهل العدل والقدرية مصيبون». وحاول البصري أن يخرج قول العنبري على محمل مقبول فقال: إن كان بمعنى أن فاعله قد أصاب ما كلف فعله فهو صواب على هذا المعنى، أما إن كلف اعتقاده فليس بصواب على هذا المعنى.

وأما الغزالي والآمدي فلم يقبلا تفسير المعتزلة لقول العنبري والجاحظ حيث قال الغزالي: لما رأى المعتزلة بشاعة قول الجاحظ أولوه بأن المقصود المسائل الكلامية كمسألة الرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن. وكذلك فعل الآمدي.

وما دام اختلفت الرواية عن هؤلاء ولا يوجد من كتبهم ما يدل على قولهم فالذي يميل إليه القلب ويتناسب مع العقل السليم أن يحمل قولهم على ما وقع الخلاف فيه في مسائل العقائد مثل الرؤية والقدر. ويكون ما نسب إليهم من تصويب الكفرة والنصارى من الإلزامات التي ألزمتها بهم أهل السنة وهم لا يقولون بها ويدل على ذلك أن الإمام مسلم بن الحجاج صاحب الصحيح خرج للعنبري ونقل ابن حجر في تهذيب التهذيب ٨/٧ رجوعه عن قوله: كل مجتهد في الأصول مصيب، بناء على كلام إمام أهل الحديث في المشرق عبدالرحمن بن مهدي، وذكر أن معظم المحدثين وثقوه.

ومما يؤيد ذلك قول الباقلاني: إن أشهر الروايتين أن كل مجتهد مصيب في الأصول من أهل الملة.

وينظر تفصيل كل ذلك في: المعتمد ٩٨٨/٢ والمحصول ٤١/٣/٢ وارشاد الفحول ٢٥٩ والمسودة ٤٩٥ وشرح تنقيح الفصول ٤٣٨ واللمع ٧٣ وجمع الجوامع ٣٨٨/٢، وروضة الناظر ٣٦٢ والأحكام للآمدي ٢١٥/٣ والبرهان ١٣١٦/٢، والمستصفى ٤٩١ والمنخول ٤٥١.

ليس في جهة فهو- معدوم، فما حمله على ذلك إلا طلب رضا الله تعالى فهو معذور.

ثم قال: ولو كان التضليل والتكفير ثابتاً في هذه المسائل لكان من محظورات[1] الأمور، ولو كان ذلك لبينه النبي ﷺ وأصحابه واعتنوا به كما بينوا كفر اليهود والنصارى.

وطريق الجواب عن هذا أن نقول: إن كان يعتمد على أن كلاً منهم يقصد[2] رضا الله تعالى فيلزمه أن لا يكفر اليهود[3] والنصارى لأنهم زعموا أنهم ما قصدوا إلا رضاء الله تعالى ببحثهم واجتهادهم، وان كان يزعم أني لا أضللهم لأنه لم ينقل عن الرسول ﷺ تضليلهم فقد أبعد[4] ذلك. فإنه قد تواترت الأخبار عن النبي ﷺ في لعن القدرية وذمهم، وكذلك ما زال أصحاب النبي ﷺ متشددين على أصحاب البدع غير مصوبين لمنتحليها بخلاف ما فعلوا في مسائل الفروع فإن بعضهم صوب قضاء بعض واستفتاه في المسائل، ولم ينقل عن واحدٍ منهم تصويب مبتدع، بل الإنكار والتشديد عليه ظاهر في السلف، أما الفرق بين ما يقع به التفكير والتضليل وبين ما لا يكفر قائله فإنما يستقصى في علم الكلام[5]، والله أعلم[6].

(١) في المخطوطة: «محظورات» والذي يقتضيه السياق أن تكون (عظائم) بدلاً منها.

(٢) في المخطوطة (يقصدون).

(٣) إلزامه بعدم تكفير اليهود مخالف لما ورد من وصفهم في القرآن من أنهم كفروا بنبوة محمد ﷺ عناداً عن علم حيث قال الله تعالى: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ ولهذا سماهم الله المغضوب عليهم. وهو يقول بتصويب من اجتهد فأخطأ ولا يقول بتصويب من كفر عناداً.

(٤) في المخطوطة (أبعدوا).

(٥) انظر المستصفى: ٤٨٨ فقد أشار الغزالي باشارة نافعة.

(٦) كلمة لا بد من تدوينها في ذيل هذه المسألة:

المسألة الثانية

اختلف العلماء في حكم المجتهدين في مسائل الفروع[١] اختلافا بينا أو متنافيا. وحاصل الاختلاف يرجع إلى شيئين متناقضين:

أحدهما: إن كل مجتهد مصيب.

والثاني: إن الحق في جهة واحدة وما عداه خطأ.

وانقسمت كل واحدة من الطائفتين إلى غلاة ومقتصده.

أما الغلاة من المصوبة فقالوا: المطالب متعددة عند الله تعالى، وكل من أخذ بمطلب[٢] منها جاز وان لم يجتهد[٣]. قال الأستاذ أبو إسحاق الاسفرائيني: هذا مذهب أوله سفسطة وآخره زندقة، أما السفسطة فإن الشيء الواحد يكون[٤] في حالة واحدة حلالاً حراماً

أقام علماء السلف الدنيا ولم يقعدوها لقول لم تصح نسبته لقائله لأن- الاجماع قد انعقد على تضليل اليهود والنصارى. فما بالنا اليوم والقرآن بين أظهرنا نعقد المؤتمرات للتقارب بين الاسلام والمسيحية والله يقول: ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم﴾ بل يوجد من عقد الأخوة بينهم وبين المسلمين بحجة الوحدة القومية وبعضهم صرح بأنهم من أهل الجنان. فانا لله وإنا إليه راجعون ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. ونسأل الله العصمة من الزلل وتثبيت القلوب والأقدام.

(١) ذكر المصنف في المسألة أربعة اقوال وذكر غيره أكثر من ذلك وقد قيد بعضهم المسألة بأنه إذا كان لا نص فيها لأنه لا اجتهاد مع وجود النص، وبعضهم لم ينبه على هذا القيد.

(٢) في المخطوطة (بمطالب).

(٣) هذا القول لم أجد من نسبه لأشخاص باسمائهم. وهو في غاية الفساد.

(٤) في المخطوطة (لا يكون).

بالإضافة إلى شخص واحد، أما الزندقة: فإن مقتضاه امزاج النفس في الشهوات من غير تبعة.

وأما المقتصدة من المصوبة: فإنهم زعموا أن المطالب متعددة ولكن لا بد من الاجتهاد، ولا يجوز التخيير في الاجتهاد[1].

وأما الطائفة الأخرى فإنهم أيضا انقسموا إلى غلاة ومقتصدة.

أما الغلاة: قالوا الحق في جهة واحدة وما عداه خطأ، ومن لم يدرك ذلك فهو مأثوم، وهذا مذهب الأصم[2] وابن علية[3] وبشر المريسي[4] وداود وأصحاب الظاهر وزعموا أن الإثم على قدر

---

(١) وعلى رأس من قال بهذا القول ونافح عنه القاضي الباقلاني وأبو الحسن الكرخي والجبائيان وأبو الحسين البصري والغزالي وأبو يوسف القاضي.

(٢) هو أبو بكر بن عبدالرحمن بن كيسان الأصم، كان أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، حكي أنه كان يخطىء علياً رضي الله عنه في كثير من أفعاله ويصوب معاوية في بعض أفعاله. وكان يجري منه حيف عظيم على علي رضي الله عنه. له تفسير عجيب. كان الأصم جليل المقدار يكاتبه السلطان. وكان يصلي بمسجده بالبصرة ومعه ثمانون شيخاً. له مع أبي الهذيل مناظرات وكان أبو علي الجبائي لا يذكر أحداً في تفسيره إلا الأصم. وأخذ عنه ابن علية وغيره. انظر لسان الميزان ٤٧٢/٣ وطبقات المعتزلة ٦٥.

(٣) هو ابراهيم بن اسماعيل بن ابراهيم بن مقسم الأسدي ولد سنة ١٥١ هـ، أبو إسحاق، وابن علية من رجال الحديث مصري. كان جهميا يقول بخلق القرآن، قال ابن عبدالبر: له شذوذ كثيرة ومذاهبه عند أهل السنة مهجورة، له مناظرات مع الإمام الشافعي. له مصنفات في الفقه شبيهة بالجدل منها الرد على مالك. تفقه عليه أبو جعفر الأبهري وتوفي ببغداد وقيل بمصر سنة ٢١٨هـ. له ترجمة في الأعلام ٢٥/١ ولسان الميزان ٣٤/١ وتاريخ بغداد ٢٠/٦.

(٤) هو بشر بن غياث المريسي الجهمي من أعظم تلاميذ أبي يوسف. كان أبوه يهودياً. قال بخلق القرآن وأنكر عذاب القبر ورؤية الله في الآخرة والميزان والجنة والنار. كانت عقيدته الإرجاء، ورمي بالزندقة والكفر، وكان مكروهاً جداً من العلماء. =

الواقعة، فإن كانت كبيرة كان كبيراً، وإن كانت صغيرة كان[1] صغيراً. ثم اختلف هؤلاء. فقال بعضهم: يتعين درك الحق يقينا، وهذا[2] تكليف المحال، فإنه لا يتعين في مظان الظن. وقال بعضهم: لا يكلف درك الحق ولكن يتوصل بالإمارات، وما كان مقدوراً لمثله كان مقدوراً له.

وأما المقتصدة فإنهم قالوا: الحق في جهةٍ واحدة فمن أصابه فقد أصاب ما عند الله تعالى، ومن أخطأ فهو معذور وغير مأثوم.

ونقل عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن[3] أنهما قالا: في الحادثة أشبه مطلوب لا يجب على المكلفين إدراكه، وانما يجب عليهم الاجتهاد في طلبه، وهذا هو الفرق بين هذه الطائفة وبينهم.

وأما الشافعي رضي الله عنه (نقل عنه[4]) كلام مجمل تجاذبه الطوائف[5]، وكل منهم يزعم أنه على مذهبه: قيل له: مخطئون أم

= ونسبته إلى (مريس) قرية في بلاد النوبة بمصر. وتوفي سنة ٢١٦هـ أو بعدها.

له ترجمة في: وفيات الأعيان ١٣٣/١ شذرات الذهب ٤٤/٢، البداية والنهاية ٢٨/١٠ والنجوم الزاهرة ٢٢٨/٢ وطبقات الفقهاء ١١٧ والفوائد البهية: ٥٤.

(١) في المخطوطة (وان كان صغيرا).

(٢) في المخطوطة (تكيف).

(٣) نقل الغزالي والآمدي وابن قدامة والشوكاني أنه اختلفت الروايات عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن ومالك.

(٤) ما بين القوسين إضافة من المحقق.

(٥) تجاذبته المصوبة ومنهم أبو الحسن الأشعري والقاضي الباقلاني. فقد نقل إمام الحرمين في البرهان ١٣١٩ عن القاضي أنه قال: «مذهب الشافعي مثل مذهبي، ولولا أن مذهبه هذا والا لما عددته من الأصولية».

وتجاذبته المخطئة حيث نقل إمام الحرمين عن الأستاذ أبي اسحاق أن المصيب =

مصيبون؟ فقال: إن قال قائل: ما قولكم في المجتهدين في المسائل الظنية، مخطئون. قال: أما في العمل فلا[1].

= واحد هو المشهور من مذهب الشافعي. وسبب وجود التجاذب وجود إيهام في كلام الشافعي.

ففي إبطال الاستحسان على هامش الأم ٤٧٤/٧ قال: لا يجوز أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحداً لأن علم الله عز وجل وأحكامه واحد. ثم قال فإن قيل من له أن يجتهد فيقيس على كتاب أو سنة هل يختلفون ويسعهم الخلاف أو يقال لهم: إن اختلفوا مصيبون كلهم أو مخطئون أو بعضهم مخطىء وبعضهم مصيب؟. قيل: لا يجوز على واحد منهم إن اختلفوا إن كان ممن له الاجتهاد وذهب مذهبا محتملاً أن يقال له أخطأ مطلقاً، ولكن يقال لكل واحد منهم قد أطاع فيما كلف وأصاب فيه. ولم يكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد. «ثم مثل لذلك باجتهاد شخصين فيالقبلة »وقال: على كل منهما أن يصلي بمقتضى اجتهاده ويكون قد أدى ما كلف به. ولا يلزم أحدهما اسم الخطأ فيما كلف به، وأما خطأ عين البيت فنعم لأن البيت لا يكون في جهتين.

قال: لو قيل كيف يكون مطيعاً بالخطأ فأجاب أنه مطيع بالصواب لما كلف به من الاجتهاد وغير آثم بالخطأ. ولهذا اختلفت الروايات عن الشافعي وادعى كل فريق أن الشافعي يقول بقوله. والذي يظهر من كلام الشافعي أنه أقرب لمن قال أن المصيب واحد، لتصريحه أن الحكم عند الله واحد. فيكون المصيب لهذا الحكم واحد والآخر أصاب ما كلف به وهو بذل الجهد، ولذا استحق أجراً واحداً ورفع عنه الإثم. وبهذا قال الأستاذ أبو اسحاق وابن فورك وارتضاه الآمدي والشيرازي وابن السبكي.

وأما إمام الحرمين فقد اختار في البرهان أن المجتهد مصيب من حيث عمل بموجب الظن بأمر الله ومخطىء لأنه لم ينه اجتهاده إلى العثور على حكم الله في الواقعة.

وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في الأحكام للآمدي ٢١٨/٣ ونهاية السول ٢٠٣/٣ وجمع الجوامع ٣٨٩/٢ واللمع ٧٣ وشرح تنقيح الفصول ٤٣٨ والمعتمد ٩٥٦/٢ والمسودة ٤٩٧ وارشاد الفحول ٢٦٠ والمحصول ٤٧/٣/٢ والبرهان ١٣١٩ والمستصفى ٤٩٢ وروضة الناظر ٣٥٩ والمنخول ٤٥٣.

(١) ينظر ابطال الاستحسان على هامش الأم ٤٧٤/٧.

قالت المصوبة: هذا يدل على أنه يرى أن كل مجتهد مصيب لأن المجتهد لم يكلف إلا العمل إذا لم يخطىء في عمله فقد تعدد المطلوب.

وقالت الطائفة الأخرى: قوله: أما في العمل فلا يدل على أنه مخطىء في غير العمل. قال الشافعي رضي الله عنه في موضع آخر: إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر واحد[1] وقال رضي الله عنه: لا أجر فيما لا يعتد به ولا ثواب على الخطأ الموضوع.

قال القاضي: هذا يدل على أن كل مجتهد مصيب فلا وجه لجعل الثواب على الخطأ، فإن قصارى من أخطأ أن يكون معذوراً لا مأجوراً.

وقال آخرون: أما قوله إذا اجتهد فأخطأ دليل على أن الحق في جهة واحدة وأن ما عداه خطأ. والقاضي زعم أن هذا تشبث من الشافعي رضي الله عنه بالحديث لأنه خبر واحد في معارضة الأصول القطعية.

وأما حجة المصوبة[2] فإنهم زعموا وقالوا: لا يخلو إما أن يكون

---

(١) هذا نص حديث عن عمرو بن العاص رواه مسلم وغيره.

(٢) قد شن الشوكاني في إرشاد الفحول على من قال: إن كل مجتهد مصيب حملةً، وقد أورد من النصوص الشرعية ما يزيل كل شبهة ويدحض كل دليل عقلي ورحم الله إلكيا الهراسي إذ قال: إذا جالت فرسان الأحاديث في ميادين الكفاح طارت رؤوس المقاييس في «مهاب الرياح». ومن ذلك:

(أ) الحديث الصحيح الثابت: إن الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران وان اجتهد فأخطأ فله أجر. ودلالة هذا الحديث على أن المصيب واحد في غاية =

الله تعالى كلف عباده حكماً واحداً أو أحكاما متعددة، فإن كلفهم حكماً واحداً وهو المتحد عنده فلا بد من إباحة السبيل إليه، فإن لم يفعل ذلك كان تكليف المحال وما لا يطاق. وكما لم يجعل له إلى معرفة الحكم طريقاً علم أنه لم يكلف ذلك.

ثم قال القاضي رحمة الله عليه وحقيقة الحكم، «تعلق خطاب الله تعالى بالمخاطبين بالمراسم السمعية إقداما واحجاماً» فإذا فعل هذا فكل مجتهد مأمور[1] بأن يفعل ما أداه إليه اجتهاده، فحكم الله تعالى في حقه ذلك، وهذا لا يفضي إلى التضاد، فإن الحكم ليس صفة للمحكوم فيه فيجوز أن يكون حراماً على شخص واحد وحلالاً لشخص آخر[2]، ولهذا يجوز ارسال رسولين في زمان واحد بشريعتين مختلفتين إلى طائفتين.

قيل للقاضي: فما قولك في الحاكم إذا اجتهد ثم بان له أنه خالف النص؟

= الوضوح.

ب) وكذلك قوله ﷺ: «القضاة ثلاثة.... » الحديث.

جـ) قول النبي ﷺ لأمير السرية: وان طلب منك أهل الحصن النزول على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا؟

ثم بين أن من قال: إن كل مجتهد مصيب فقد أساء الأدب مع الله سبحانه، وخالف الاجماع على تخطئه الصحابة بعضهم بعضا ثم قال: فقد حرر الصفي الهندي هذه المسألة بما لا مزيد عليه. وانظر إرشاد الفحول: ٢٦٠.

(١) في المخطوطة (مأمورا).

(٢) ومثلوا لذلك بأن الميتة حلال للمضطر حرام على غيره. فالحكم صفة للفعل أما الأعيان لا توصف بالحل والحرمة. وما ورد منها في الشرع ظاهره ذلك أوله العلماء بتقدير محذوف وقد سبق الكلام عليه في التأويلات.

قال: أقول إنه مصيب في حكمه، وانما يجب عليه أن ينقض حكمه، ووجوب النقض حكم مبتدأ، ولا يخالف القاعدة الأصولية بهذه المسألة الظنية، وكذا الخطأ في القبلة، فإن الناس قائلان: قائل يقول: إنه لا يعيدها. وقائل يقول: إنه يعيدها، وذلك لا يناقض وجه هذا الأصل، فإن الإعادة حكم آخر كلفه من جهة الشرع[١].

وأما حجة من ذهب إلى أن الحق في جهة واحدة فإنهم قالوا: المطالب إذا كانت متعددة لم يستقم الترجيح في المعاني وبطلت المناظرات[٢]. فإن كان كلٌّ منهم على حق فما معنى الترجيح؟ كما لا يجوز للمضطر إلى الميتة أن يدعو القادر على الطعام إلى أكل الميتة. ولأن الأقيسة والاجتهاد إنما تكون في تنبيهات النصوص، والأحكام التي تثبت بالنصوص لا تختلف باختلاف المجتهدين. فكذلك التنبيهات والايماء فإن الاجتهاد خلف عن النص.

ولأنه إذا جاز أن يفضي اجتهاد كل واحد من المجتهدين إلى الحكم بالحل والتحريم ويجوز اتفاقهما عليه فليجز الأخذ بذلك المذهب من غير برهان واجتهاد، وهذا هو السفسطة والزندقة.

ثم نقول: قد يجتهد الشخص ثم يتبين له فساد اجتهاده فيقول: إني أخطأت في المسألة الفلانية، فلو كان في النظر الأول على حق لم ينسب نفسه إلى الخطأ كما لا يقول من وجد الطعام الحلال: إني كنت على خطأ حين أكلت الميتة مضطراً إليها.

---

(١) ينظر في كلام القاضي هذا المنخول: ٤٥٩.

(٢) هذا الدليل قرره أبو الحسين في المعتمد ٢/٩٦٨.

والحق البيّن[1] في ذلك أن الطلب لا بد له من مطلوب معين، فمتى لم يكن هناك مطلوب معين لم يعقل الطلب، وما هو إلا كقول من يقول لغيره: صل إلى بعض هذه الجهات الأربع بعد أن تجتهد واعلم أن الله تعالى لم يكلفك التوجه إلى الكعبة. وهذا كلام غير معقول، فإن الطلب يستدعي مطلوبا، وهذا كلام جارٍ في الأحكام كلها غير أنه إن أصابه فقد وافق الحق وان أخطأ كان معذوراً لعسر الطلب، وصار كما نقول في تقويم إرش الجنايات وضمان المتلفات فإنه يطلب فيه العدل وربما أخطأ.

فإذا قال: فكيف يكون له الثواب على الخطأ؟

قلنا: ليس الثواب على الخطأ، ولكن المخطىء قد شارك المصيب في إتعاب النفس.

وكذا الخاطىء فكان ثوابه على تعبه من ذلك، غير أنه لا يمكن الإحاطة بمقدار ذلك، وانما يستبد بدركه صاحب الشرع فجعله على النصف من ثواب المصيب، وهو كمن جعل له ثواب الحج والجهاد إذا مات في طريقه قبل الوصول ولكن ليس ثوابه كثواب الواصل.

وأما حجة بشر المريسي ومن تابعه فإنهم قالوا:

الحق ممكن التدارك، فمن أخطأ فليس بمعذور، واصابة الأشبه ليس بمستحيل، وما كان مقدوراً لزيد كان مقدوراً لعمرو، فإذا أخطأ ذلك كان من تقصيره، فإذا كان تقصيره سبباً في سفك دم امرىء مسلم كان مأثوماً، وكذلك لا يعذر من خالفنا في قواعد

---

(١) ارتضى ابن برهان القول بأن المصيب واحد وهو ظاهر كلام الشافعي وامام الحرمين.

العقائد وأصول الديانات لأن الحق ممكن المدرك، وكذا فيما تنازعنا فيه، فإن دماء المسلمين محقونة فمن سفكها بالاجتهاد فهو مأثوم غير معذور.

وأما حجة الكافة[1] فإنهم قالوا:

ما جاء به بِشْرٌ يخالف إجماع الصحابة، فإنهم اختلفوا في المسائل وما نقلوه من السنن الحميدة الجميلة من تولي بعضهم بعضاً والصلاة خلفه وعليه ومدحه والثناء عليه كما نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال: «ليتني كنت شعرة في صدر أبي بكر». مع أنه قد خالفه في كثيرٍ من المسائل، وما أفضى إلى خرق إجماع الصحابة[2] فهو بدعة. وخرج على هذا قواعد العقائد، فإن الخلاف فيها يوجب التبديع لإجماع الصحابة على تبديع المخالف في ذلك.

وأما قوله: إن سفك دم امرىء مسلم معصوم موجب للإثم.

قلنا: إنما يكون ذلك في حق من تعمد القتل الحق وقصد مع العلم بالحقن[3]، فأما المخطىء فلا حرج عليه كمن رمى صيداً فأصاب آدمياً.

وأما قوله: إن الحق ممكن الدرك.

قلنا: ولكنه ظني والمباحث مختلفة والآراء متفاوتة فإن كلاً يأخذ من المعاني على قدر فهمه، فكلما[4] خفي المدرك حط عنه الإثم تخفيفاً.

---

(١) أي جميع الطوائف ما عدا بشر المريسي ومن قال بقوله من التأثيم.

(٢) في المخطوطة (وهو).

(٣) أي حقن الدم: أي أنه معصوم لم يأت ما يستحق به القتل.

(٤) في المخطوطة (فما) بدل (فكلما).

فإن قال: فقد نقل عن الصحابة أنهم أنكروا على المخالف في مسائل الفروع كقول ابن عباس: «من شاء باهلته[1]. أي لاعنته». وكقول علي: (من أراد[2]) أن يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه».

قلنا: بل المعلوم من سيرهم قطعاً أن الخلاف ما حملهم على التبديع، وأما هذه الألفاظ المنقولة فلها محامل صحيحة، فإن ابن عباس رضي الله عنه إنما قال ذلك في حدة المناظرة، والا فهو اتقى لله تعالى من أن يعتقد الفسق في عمر رضي الله عنه.

وأما[3] علي بن أبي طالب رضي الله عنه فإنه قصد بهذا الكلام منع العامي عن الخوض في هذه المسألة العويصة والا فقد قال في الجد برأيه.

قال[4]: فإن هذا يفضي إلى الهرج وذلك أنه لو كانت امرأة من أهل الفتوى فأداها اجتهادها إلى أن قول الزوج لها «حبلك على غاربك» إذا نوى به الطلاق فإنها تكون بائناً، واذا أدى اجتهاد الزوج أنه رجعي فهي تهرب منه وهو يطلبها قام الخصام بينهما[5].

---

(١) المسألة التي طلب فيها المباهلة ابن عباس صورتها: زوج وأم وأخت شقيقة. فقال فيها بعدم العول وخالف ابن عباس بذلك الجمهور وينظر في ذلك المقنع ٤٠٦/٢ والمغني مع الشرح ٢٧/٧ والفوائد الشنشورية ص ١٥٢.

(٢) ما بين القوسين ساقط من المخطوطة وتقدم تخريج الأثر في المسألة الثامنة من كتاب القياس في هذا الجزء.

(٣) يوجد في المخطوطة قبل (علي) كلمة غير مقروءة والمعنى بدونها مستقيم.

(٤) أي بشر المريسي.

(٥) الخصام حاصل على كلا القولين. فإن قلنا: «كل مجتهد مصيب» ادعى الزوجان

قلنا: لا بد إلى رفع هذه الخصومة من طريق وهو أن يحكم الحاكم بأحد المذهبين فيمنع نقض قضائه أو يرفعان إلى من هو أعلم منهما فيستفتيانه، وطريق قطع الخصومات ظاهر، فلا يترك الأصل القطعي بهذه الخرافات.

المسألة الثالثة

اختلف الناس في الاشباه هل يجوز تعارضها على وجه لا يترجح بعضها على بعض أم لا؟.

فقال أبو علي وأبو هاشم يجوز ويتخير المرأ[1].

وقال أبو الحسن[2] الكرخي يمتنع وجود هذا، وهو اختيار الإمام[3].

أن كل واحد منهما مصيب. والحكمان متناقضان. وان قلنا: إن المصيب واحد فالخصام واقع لعدم معرفة المصيب، ولذا لا ينفض النزاع الا إذا رفع الأمر للقاضي. لأن قضاءه نافذ على الزوجين، فلا حجة لأحد الفريقين في هذه المسألة المفروضة. والله أعلم.

(١) ونسب الرازي وغيره مذهب الجبائيين إلى القاضي أبي بكر. كما ارتضى هذا المذهب الآمدي ونقله عن الجمهور. كما نقله الشيرازي في اللمع عن الجبائيين.

أما البصري في المعتمد فقد اختار الجواز مع التساقط والرجوع لمقتضى العقل.

وقد ذكر الرازي واتباعه كالبيضاوي والقرافي والأسنوي هذه المسألة في تعارض الأدلة. وذكرها أبو الحسين والآمدي والشوكاني بعد تصويب المجتهدين في كتاب الاجتهاد. وينظر تفصيل الأقوال فيها المعتمد لأبي الحسين ٢/٨٦٠، ٩٨٢. والأحكام للآمدي ٣/٢٢٨ وما بعدها، واللمع: ٧٤ ونهاية السول ٣/١٥١. وشرح تنقيح الفصول ٤١٧ والمحصول ٢/٢/٥٠٦ - ٥٢٨ وارشاد الفحول ٢٦٣ والمستصفى ٥٠٨ وروضة الناظر ٣٧٢ وجمع الجوامع ٢/٣٥٧ والمسودة ٥٢٧ والبرهان: ١٣٦٣.

(٢) في المخطوطة (أبو الحسين) وقد تكرر هذا التصحيف.

(٣) انظر البرهان ٢/١١٨٣ ولكن قال على فرض الوقوع فحكمه الوقف والحاقها بقبل

وحجة الكرخي في ذلك: إنه لو كان لأفضى إلى تكافؤ الأدلة والى خلو الوقائع عن حكم الله، وذلك يناقض كمال الدين المشهود به شرعاً.

ولأن ذلك لو كان جائزاً لنقل عن الصحابة والتابعين أنهم ظفروا على شدة بحثهم في المسائل وغوصهم عليها، ولم ينقل ذلك، فدل أن مثل هذا مستحيل الوقوع متعذر الحصول، ولو كان لنقل، فإنه من أغرب[1] ما نقل وأعجبه، والنفس مجبولة على نقل الغرائب والعجائب.

فإن قيل: قد استنبط المتأخرون فروعاً لم تكن في زمان المتقدمين، فلم لا يجوز أن يكون هذا من ذلك القبيل؟

قلنا: أما الفروع في زمن المتقدمين لا نهاية لها، فإنه يجوز أن يكون في كل عصر من الفروع ما لم يخطر ببال الأول، فإن حصر ما لا نهاية له ممتنع. أما ما تنازعنا فيه فإنه أصل واحد، ولن يتصور خلو الأعصار عن وجود مثله.. فإن أصول الأدلة وقواعد المذاهب منقولة عن السلف. ولأن التخيير بين الحظر والاباحة رفع الحظر[2]، فلا معنى للحظر مع وجود الإباحة، فهذا مذهب غير معقول في نفسه.

ورود الشرع عند الأصوليين. والقول بامتناع وجوده نقله الآمدي عن أحمد بن حنبل.

(١) في المخطوطة (أغراب).

(٢) مقتضى مذهب الجبائيين التخيير بين الحظر والاباحة لأنه قد يكون الحكم المأخوذ من أحد الدليلين المتعارضين الحظر ومن الآخر الإباحة فيلزم التخيير بين الحظر والإباحة ولا وجود للحظر مع التخيير بين الحظر والاباحة. وهذا يؤدي إلى أن الحكم الإباحة.

قالوا: أليس لو اشتبهت عليه جهة القبلة صلى كيف شاء؟

قلنا: لأن التخيير في الجهات يجوز أن يرد الشرع به ويكون حكماً لله تعالى، أما ههنا لا يجوز أن يقول من شاء حرّم الربا ومن شاء أباحه، فإن التخيير ينافي معنى الحظر فلم يجز التخيير.

قالوا: فما معنى اختلاف قول الشافعي[1] رضي الله عنه إن كان لا يتصور تعارض الأدلة؟.

ثم قالوا: لا يخلو إما أن يكون قصد الشافعي رضي الله عنه أن يبين مذهبه أو قصد وبين أن المسألة محتملة، أما الأول فليس بجائز عندكم. وأما الثاني فلا يحتاج إلى قول، فإن كل واحد يعلم أن المسألة محتملة، وربما قالوا: الشافعي رضي الله عنه لم يكن مجتهداً[2]، فإن المجتهد هو الذي أصَّل لنفسه أصولاً تفي بأحكام الحوادث والوقائع جملة، والشافعي رضي الله عنه لم يمهد ذلك، فإنه غير قاطع على أحد القولين فلا يكون ممهداً أصلاً، ولهذا لم يقلد الناس أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، ولأنه ليس لهما في المسائل كلها مذاهب معروفة تفي بأحكام الحوادث والوقائع.

قيل لهم: اختلاف[3] قول الشافعي رضي الله عنه كاختلاف الروايات عن مالك وأبي حنيفة.

(١) المقصود وجود رأيين أو أكثر للشافعي في المسألة الواحدة. ويريدون بذلك إلزام الشافعي أن يقول بجواز وقوع التعارض بين الأدلة لأن أقواله وقع فيها التعارض.

(٢) لا نعلم أحداً قال بأن الشافعي لم يكن مجتهداً حتى من متعصبة المذاهب الأخرى ولكن أخذوا عليه تعدد أقواله في المسألة الواحدة ولهذا كثير من الشافعية ردوا على هؤلاء في كتبهم الأصولية ومنهم الغزالي والشيرازي وامام الحرمين وغيرهم.

(٣) في المخطوطة (اختلف).

قالوا: تلك إنما كانت في مجالس متعددة، وأما اختلاف قول الشافعي رضي الله عنه، فإنه كان في مجلس واحد، وهذا دليل على الشك والتردد[1].

قلنا: أما اختلاف قول الشافعي رضي الله عنه فله محامل من جملتها:

(١) أن يكون اختلاف القولين محمولاً على اختلاف حالين[2] كقوله: أقل الحيض يوم. فيقال في موضع آخر أقل الحيض يوم وليلة. فنقول في معنى قوله أقل الحيض يوم أي بليلته لأنها تضاف إليه عرفاً وعادة.

(٢) ومنها ما كان جديداً وكان الآخر قديماً فالأخذ بالجديد أولى كالروايات يؤخذ بالمتأخر دون المتقدم، وكالناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى[3].

(٣) ومنها ما يجوز الأخذ بكل واحد منها أو بها كقوله في خلال الكفارة إن شاء اعتق وان شاء أطعم وان شاء صام[4].

---

(١) ومثلوا لذلك بقول الشافعي «في المسترسل من اللحية قولان أحدهما يجب غسله والآخر لا يجب».

(٢) كان الأولى أن يقول (اختلاف زمانين ورد في أحدهما مجملاً وفي الآخر مفصلاً) فيرد المجمل إلى المبين.

(٣) استدل الشيرازي في اللمع لهذا القسم بما روي عن علي بن أبي طالب أنه قال: كان رأيي ورأي أمير المؤمنين عمر أن لا تباع أمهات الأولاد، ورأيي الآن أن يبعن.

(٤) في هذا القسم لا يقال: إن للمجتهد قولين بل يقال له قول واحد وهو التخيير لأنه لا يوجد من المسلمين من يقول: في كفارة اليمين ثلاثة أقوال أحدها التكفير بالعتق والثاني بالكسوة والثالث بالطعام.

(٤) ومنها أن يذكر في مسألة قولين، ثم يذكر في مسألة تشابهها قولاً واحداً فيكون ذلك رجوعاً عن أحد القولين، وهذا ما يقوله المزني[١] في كثير من المسائل والأشبه بقول الشافعي رضي الله عنه هذا، ومن أصحابنا من يقول: هو تفريع منه على أحد القولين، وهذا باطل. فإن صاحب المقالة لا يجوز أن يفرع على قولين.

(٥) ومنها أن يقصد حصر مذهبه في هذين القولين، ولأن المذهب الثالث باطل عنده، وليس مذهباً له، كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في جعل الشورى في ستة من الصحابة، وجعل رأيه محصوراً فيهم وأخرج غيرهم منها، فعلم أنه لا رأي (له[٢]) في قوم آخرين، وكذلك الشافعي رضي الله عنه يعلم أن ما عدا هذه الأقوال ليس مذهباً له.

(٦)[٣] ومنها ما تعارضت الأدلة فيها وعسر الترجيح فتورع وتوقف من أن يقدم على الحكم قبل البيان، وذلك يدل على غوصه في المعاني وورعه في الدين[٤]، فإنه إنما توقف على هذا الوجه في بضع

---

(١) هو اسماعيل بن يحيى أبو ابراهيم المصري صاحب الامام الشافعي وناصر مذهبه ومختصر قوله. توفي سنة ٢٦٤هـ. له ترجمة في طبقات الشافعية، لابن السبكي ٢٣٨/١ والنجوم الزاهرة ٣٩/٣ وهامش آداب الشافعي ١٣٣.

(٢) (له) زيادة من المحقق.

(٣) الأرقام في هذه المسألة زيادة من المحقق.

(٤) وقد فسر الرازي في المحصول ٥٢٧/٢/٢ غوصه في المعاني بأن الإنسان، كلما كان أغوص نظرا وأدق فكرا وأكثر احاطة بالأصول والفروع وأتم وقوفاً على شرائط الأدلة كانت الاشكالات عنده أكثر، وأما جامد الطبع وقليل الفطنة فإنه يصر على الوجه الواحد طول عمره. وفسر ورعه في الدين بأنه لما لم يظهر له وجه الرجحان لم يستح من الاعتراف بعدم العلم وصرح بعجزه ولم يشتغل بالترويج والمداهنة، =

عشرة مسألة[1]. ولو مد الله تعالى في أيام حياته[2] لعين القول الصحيح على هذا، ولكن بقي على الوقف في هذا القدر.

وأما باقي المسائل فمذهبه فيها معلوم لا يعدو الوجوه[3] التي ذكرناها. وقد شك أبو حنيفة في سؤر الحمار ومات على الشك فيه، وما أوجب ذلك الشك طعناً فيه، ولا نظن أن كل مجتهد يقع الحق له كلما[4] حدثت الحادثة، ولكن يتوقف ويثبت فأما غيره امتدت أيام حياته وطالت ورجع عن شيء كثير مما قال. فهذا وجه تصحيح القولين، وانما يتوقف في مسائل ينقطع فيها أكباد المهرة دون ترجيحهم بعضاً على بعض، وانما العجب[5] ممن شك في سؤر الحمار مع وضوح الأمر فيه.

قالوا: فما حكم منتحلي مذهبه في اختلاف أقواله؟

قلنا: يجتهدون فيأخذون بالأشبه بمذهبه، ويأخذون به كما يجتهد المجتهدون في أقوال النبي ﷺ، ويأخذون بأقربها إلى شرعه

= وهذا لا يصدر إلا عن الدين المتين، وقد نقل هذا عن أبي بكر وعمر في مسائل كثيرة وعدَّه المسلمون من مناقبه. ثم نظير توقفه في بعض المسائل مروي عن الإمام مالك رضي الله عنه.

(١) قد حدد الشيرازي في اللمع البضع بسبع عشرة وتابعه الرازي في المحصول وذكر الأسنوي أن الشيرازي نقلها عن أبي حامد وصرح ابن السبكي أنه أبو حامد المروزي. وأما إمام الحرمين في البرهان ١٣٦٦/٢ فذكر أنها ثماني عشرة صورة.

(٢) لأنه اخترمْه الموت وهو في الرابعة والخمسين من عمره.

(٣) في المخطوطة (الوجه).

(٤) في المخطوطة (كما).

(٥) يعني بمن شك في سؤر الحمار الإمام أبا حنيفة. فإنه قد تردد في الحكم بطهارة سؤر الحمار. وينظر في ذلك فتح القدير لابن الهمام ١١٥/١.

ودينه، وكذا أصحاب كل إمام يجتهدون في نصرة مذهبه وتقريب الأقوال من قواعده وأصوله.

قالوا: الشرع أذن في الإلحاق والاجتهاد فلهذا جاز الإجتهاد. فما الدليل على أن الشافعي رضي الله عنه أذن في ذلك؟.

قلنا: من تمهد أصلاً وقرر قاعدة فقد أذن في التفريع على تلك القاعدة وألزم نفسه ما يفضي إليه.

قالوا: فالآراء مختلفة فلعل صاحب المقالة لو كان حياً ما وافق ذلك، وكان عنده ما يفضي إلى خلافه، فلا يجوز إضافة ذلك إليه[١].

قلنا: إذا كان صريح أصوله ومعاني ألفاظه يدل على هذا حكمنا بظاهر الأمر ولم نجعل للمتوهم مدخلا في هذا الباب كما أنا نحكم بالأقيسة. وان جوزنا أن صاحب الشرع[٢] لو كان حياً لحرم ما شاء مما أبحنا، وأباح ما شاء مما حرّمنا.

فإن قيل: المخرجون على هذا المذهب مجتهدون أم لا؟ فإن كانوا مجتهدين فلا يجوز لهم متابعة أحد، وإن كانوا مقلدين فما يُؤمِنَّا أن يكونوا غالطين فلا يجوز تقليدهم لأنه يجوز أن يكونوا[٣] أهملوا المذاهب، فلا يجب الاعتداد بهم. ولهذا لا يكونون[٣] من أهل الاجتهاد لتعذر إحاطتهم.

(١) الأقوال المخرجة على أصول الامام وقواعده لا يجوز نسبتها إليه على أنها من أقواله، بل لا بد من تمييزها عن أقواله. كما أن الأحكام المستنبطة بالقياس لا تنسب لواضع النص لاحتمالات تتطرق لصحة القياس.

(٢) المقصود به الرسول ﷺ.

(٣) في المخطوطة في الموضعين (يكون).

قلنا: لا نحتاج في حقهم إلى بيان رتبة الاجتهاد، بل يقال: إذا أحاطوا بأصول صاحب المقالة كانوا منه بمنزلة صاحب المقالة بالاضافة إلى الرسول فكأنهم من أهل الاجتهاد في الدين لأنهم أحاطوا بقواعده، وهم من أهل الاجتهاد في المذاهب لإحاطتهم بأقوال صاحب المذهب.

قالوا: فما قولكم فيمن وجد نصاً من رسول الله ﷺ يخالف مذهب الشافعي رضي الله عنه؟

قلنا: يجب عليه أن يأخذ بذلك لأنه مذهبه. قال الشافعي رضي الله عنه: «إذا رأيتم قولي يخالف قول النبي ﷺ فخذوا بقول النبي ﷺ ودعوا قولي».

وانما العجب من أبي حنيفة إنه قال: «ما لم تجدوا قولي فقولوا بقول أبي يوسف». وهذا بعيد، فإن أبا يوسف مجتهد فلا يمكن أن يقول القائل: كل ما أدى إليه اجتهاد زيد فاجتهادي يؤدي إليه. وما قاله الشافعي رضي الله عنه فحسن. فإن كل ما قاله النبي ﷺ فحق عليه أن يتبعه وأن يكون مذهباً له فلا يجوز خلافه. والظن بأبي حنيفة أنه لا يصح عنه ذلك، وهذا لا يليق بمنصبه.

المسألة الرابعة

على العامي الرجوع إلى العالم في الحوادث، ولا يلزمه أن يسأله عن الدليل.

وقال معتزلة بغداد[1]: لا بد أن يبين له دليلاً لأن التقليد في

(١) من أشهر معتزلة بغداد أبو القاسم الكعبي عبدالله بن أحمد بن محمود المتوفي ٣٩١هـ. والاسكافي المتوفي ٢٤٠هـ وجعفر بن مبشر المتوفي ٢٣٤ وجعفر بن حرب المتوفي =

الشرع حرام[1]، فإذا وجب عليه أن يتعلم قواعد العقائد بالأدلة فلا

٢٣٦هـ والقاضي ابن أبي دؤاد المتوفي ٢٤٠هـ وثمامة بن الأشرس المتوفي ٢١٣هـ.

(١) كثيراً ما يعبر الغزالي عن المعتزلة بالقدرية ونقل قولهم هذا عن بعض الإمامية وذلك لأنهم معتزلة. ونقل الرازي والآمدي وأبو الحسين البصري عن أبي علي الجبائي أنه وافق معتزلة بغداد فيا كان فيه نص. وأجاز التقليد في مسائل الاجتهاد فقط. وفي المقابل نقل الغزالي في المستصفى عن الحشوية والتعليمية أنهم قالوا: التقليد واجب والنظر والبحث حرام.

وأما الشوكاني في إرشاد الفحول فقد نقل عن الأئمة الأربعة أنهم نهوا عن التقليد، ولذا ألف في النهي عن التقليد رسالة خاصة مطبوعة وهي: «القول المفيد في حكم التقليد» ونقل الشوكاني عن القرافي أنه قال: إنه مذهب مالك وجمهور العلماء. وهذا النقل لا أظنه صحيحاً لأن القرافي قال في شرح تنقيح الفصول: ٤٤٣ «الذي تنزل به الواقعة وبلغ رتبة الاجتهاد، فإن لم يكن قد اجتهد فأكثر أهل السنة على أنه لا يجوز له التقليد وهو مذهب مالك رحمه الله، وقال أحمد بن حنبل واسحاق بن راهوية وسفيان الثوري يجوز مطلقاً» وفي ص: ٤٣٠ نقل عن ابن القصار أن مالك قال: «يجب على العوام تقليد المجتهد في الأحكام»،

ونقل الشوكاني عن ابن حزم إنه ادعى الاجماع على النهي عن التقليد ثم تعجب من أكثر الأصوليين حيث لم ينقلوا هذا القول إلا عن بعض المعتزلة، ونقلوا عن الجمهور إنه يجب على العامي ويحرم على المجتهد.

وأنكر أن يكون أي تقليد في القرون الأولى أو سمعوا به بل كان المقصر منهم يسأل العالم فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة، ثم أورد طائفة من النصوص الدالة على وجوب اتباع الكتاب والسنة، وتحريم التقليد ومنها: «فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول». وقوله تعالى: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة﴾. وقوله تعالى: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾.

والشوكاني يثبت درجة بين الاجتهاد والتقليد وهي (الاتباع) أي أخذ القول بدليله وكلام الشوكاني فيه ميل لابن حزم. ويوجد من العلماء من منع التقليد حتى على العامي في الفروع التي تعلم من الدين بالضرورة كأركان الإسلام ومنهم الشيرازي في اللمع وأبو الخطاب الحنبلي. وأما الغزالي فيرى أن اتباع النص فيه نوع من التقليد وانما سمي حجة تأدبا مع المشرع لأنه لا يخلو من التقليد في مرحلة =

بدّ له في كل مسألة من دليل فكذلك في مسائل الفروع.

وأما حجة العلماء فإنهم قالوا: أجمع أصحاب الرسول ﷺ على خلاف هذا المذهب، فانهم[1] ما كلفوا العوام حفظ الأدلة في المسائل والحوادث، وكل ما خالف الإجماع فهو باطل. فإن العامي إذا ذُكر له دليل فلا يخلو إما أن يذكر له على وجه الارتباط بالحكم أو لا يذكر، فإن ذُكر له على وجه الارتباط بالحكم صعب عليه ذلك دركه. ولزمه إن أراد معرفة ذلك أن يترقى في درجات المعارف حتى يصير مجتهداً، وذلك يفضي إلى وجوب الاجتهاد على كل واحد، وذلك يفضي إلى إبطال نظام الدنيا، فإن أهل الحرف والصناعات يشق عليهم معرفة الأدلة واستنباط طرق الاجتهاد، وان لم يذكر له وجه الارتباط فلا يكون ذكر الدليل مفيداً فائدة.

فأما قواعد العقائد[2] فلا يجب عليهم معرفة الأدلة فيها بل إذا

من مراحله كصحته وطريق وصوله وغير ذلك.

والمسألة بين إفراط وتفريط والحق في الاعتدال. فالعوام ليسوا على مرتبة واحدة فبعضهم يحتمل عقله الدليل فلا بأس من ذكره له إذا كان في المسألة نص. وبعضهم عقله لا يحتمل النص ولا فائدة من ذكره له وخاصة إذا كان النص يرتبط بنصوص أخرى. والشوكاني وابن حزم واتباعهم ابتلوا في زمانهم بجماعة قالوا بسد باب الاجتهاد وأوجبوا التقليد حتى على العلماء فصار عندهم رد فعل أبعدهم عن الاعتدال. وقد ألف في مسألة التقليد كتب كثيرة لما حدث فيها من المشادة. وينظر تفصيل المسألة في: نهاية السول ٢١٤/٣، شرح تنقيح الفصول ٤٤٣ واللمع ٧٠والمعتمد ٩٣٤ وارشاد الفحول ٢٦٧ وروضة الناظر ٣٨٣ والمستصفى ٥١٩ وجمع الجوامع ٣٩٢/٢ والمحصول ١٠١/٣/٢ والأحكام ٢٤٩/٣ والنبد في أصول الفقه لابن حزم ص ٧٤ والمسودة: ٥٥٤.

(١) أي معتزلة بغداد.

(٢) لعله يقصد تفاصيل العقائد كعذاب القبر وما يدور يوم القيامة وأما معرفة الله تعالى

أتوا بالاعتقاد الصحيح كفى ذلك وعليه جماعة السلف وأهل السنة من الخلف.

وقد قيل[1] في جواب ذلك: إن رجوع العامي إلى قول المجتهد ليس تقليداً لأنه قد قام الدليل عليه فلا يكون تقليداً، والتقليد: «قبول قول الغير بغير حجة»، وقد قام البرهان على أن فرض العامي الرجوع إلى قول العالم المجتهد، فصار العامي من العالم بمثابة العالم من الرسول ﷺ.

قالوا: ولكن العامي لا يعلم من أين يثبت الحكم، والعالم يعلم ذلك، ويعلم المصلحة الداعية إليه.

وهذا قول باطل. فإذا فتشنا الاعتبار قليلاً عرفنا أنه[2] لا يثبت الأحكام إلا الله تعالى وأن العلل إمارات، والمصالح فعل الله تعالى، والحكم قول الله تعالى، وذلك بالنسبة إلى العامي والعالم واحد. وقد يقبل العالم قول النبي ﷺ فيما لا يظهر له وجه المصلحة كعدد الركعات ونصب الزكاة، ولا يقال هذا تقليد، كذا ههنا.

ووحدانيته وصحة الرسالة فقد نقل أبو الخطاب الحنبلي أنه مما لا يجوز التقليد فيه. على ما في روضة الناظر: ٣٨٢ ونقل ابن قدامة الاجماع على جواز التقليد في الفروع.

(١) ضعف ابن برهان هذا الجواب. وقد نقل هذا الجواب إمام الحرمين عن القاضي الباقلاني حيث قال: قال القاضي: عندي لا تقليد ولا مقلد، وكل من قبل قولاً كالعامي يقبل قول المفتي وجب عليه قبوله وكان قوله حجة». واختار إمام الحرمين وتابعه الغزالي في المستصفى عكس ما ذهب إليه القاضي. وهو أن من قبل قول الرسول ﷺ لا يخلو من التقليد لأن قوله ﷺ لا يكون حجة لذاته. البرهان: ١٣٥٨.

(٢) في المخطوطة (أن).

المسألة الخامسة

اختلف العلماء في العالم هل يقلد العالم أم لا[1]؟

فقال قوم: يجوز، وكان أبو العباس بن سريج يقلد الملاحين في القبلة وهو من أهل الاجتهاد.

وقال قوم: لا يجوز ذلك. وقال قوم: يجوز إذا ضاق الوقت.

أما حجة من أجاز ذلك فإنهم قالوا:

---

(١) اتفق الجمهور على أن المجتهد إذا اجتهد في حكم فلا يجوز له تقليد غيره في ذلك الحكم. وأما إذا لم يجتهد فذكر الآمدي في المسألة ثمانية أقوال وذكر أكثرها الرازي في المحصول وهي:

١- يجوز تقليد العالم للعالم مطلقاً ونقله الآمدي عن أحمد بن حنبل والثوري وابن راهوية.

٢- لا يجوز مطلقا ونقله الآمدي عن الباقلاني واختاره، ونقله القرافي عن مالك وأكثر أهل السنة ونقله أبو الحسين عن أكثر الفقهاء.

٣- يجوز فيما يخصه دون ما يفتي به ونقله الآمدي عن بعض أهل العراق.

٤- يجوز فيما يخصه ويفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد ونقله إمام الحرمين عن الشافعي والاستاذ أبي إسحاق والباقلاني. ونقل الغزالي في المنخول الاتفاق عليه وفي المستصفى قال: إن جواز هذا محتمل.

٥- يجوز تقليد العالم لمن هو أعلم منه ونقله الأمدي عن محمد بن الحسن.

٦- يجوز تقليد العالم للأعلم بشرط تعذر الاجتهاد، ونقله الآمدي وأبو الحسين عن ابن سريج.

٧- يجوز للقاضي دون غيره لحاجته لفصل الخصومة على ما في جمع الجوامع.

٨- يجوز تقليد العالم للصحابي وبه قال الجبائي وهو القول القديم للشافعي حيث قال: «وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من آرائنا لأنفسنا».

٩- يجوز تقليد العالم للصحابي والتابعي.

وينظر تفصيل المسألة في الأحكام ٣/٢٣٣ وشرح تنقيح الفصول ٤٤٣ واللمع ٧١، والمحصول ٢/٣/١١٤ والمعتمد: ٩٤٢ والمستصفى ٥١٣ ونهاية السول ٣/٢١٤ والبرهان ١٣٣٩ وجمع الجوامع ٢/ ٣٩٣ والمنخول: ٤٧٦.

قول المجتهد حكم الله تعالى فيجوز للعالم أن يأخذ به كالذي أداه اجتهاده إليه. لأنه إذا تركه ولم يأخذ به كالذي أداه اجتهاده إليه فإنما يأخذ باجتهاد وهو على ظن أيضاً، ولا تخيير في الظنون، ولكن لو كان عند تركه يظفر باليقين ويظفر بالقطع لوجب عليه ذلك.

وأما حجة من منع قالوا: كلفه الله تعالى أن يأخذ بأقصى الممكن، ولهذا يجب عليه أن يبالغ في الاجتهاد ولا يقصر فيه، وأوفى الممكن هو أن يأخذ بنظره وقوله، فإنه من وجوده على يقين وفي اجتهاد غيره على شك، ولأنه قد محّض نفسه للنصيحة واجتهد، وهو عالم بأنه أدى وسعه، أما غيره فيجوز أنه اجتهد ويجوز أنه قد ترك، وان اجتهد فلعله قصَّر.

وأما قولكم: إنه يأخذ بما هو حكم الله تعالى.

قلنا: فيجوز أن يكون حكماً في حق شخص ولا يكون حكما في حق شخص آخر كأكل الميتة فإنه حلال لشخص وحرام على شخص فيكون هذا الحكم حكماً في حق ذلك المجتهد، ولا يدل على أنه حكم في حق هذا المجتهد، والمسألة محتملة وللخلاف فيها مجال[1].

المسألة السادسة

اختلف العلماء في العامي إذا حدثت له حادثة فهل يجوز له

---

(١) وهذا ما حكم به الغزالي في المنخول حيث قال: «والمختار أن المسألة في مظنة الاجتهاد ولا قاطع على قبوله ورده، ولعل أعدل الأقوال التي أوردناها هو جواز التقليد للمجتهد لمجتهد آخر إذا نزلت به الواقعة وليس له فيها قول وخشي فوات الوقت فيكون حينئذٍ مضطراً للعمل ولا رأي له فيها.

تقليد من شاء أم يتعين عليه النظر في أعيان المجتهدين.

فقال قوم: يجب عليه أن يتلقف من كل باب من أبواب الفقه مسائل ويحفظ أجوبتها ويسائل العالم، فإن أصاب في الجواب قلده[1].

وقال قائلون: بل يقلد من ظهر ذكره بالفقه وشاع وانتشر.

وقال قوم: بل يقول للعالم أمجتهدٌ أنت فأقلدك؟ فإن أجابه إلى ذلك قلده، وهو أصح المذاهب[2]. والحجة فيه:

(١)[3] إن أصحاب النبي ﷺ ما كلفوا أحداً من العوام الاجتهاد في غير المقلدين، ولو كان ذلك لنقل ومثل هذا لا يجوز إهماله.

(٢) ولم ينقل عن أحد من السلف أنهم كلفوا العامي حفظ المسائل وامتحان العالم بها.

---

(١) نسب هذا القول إمام الحرمين في البرهان ١٣٤٢/٢ والغزالي في المنخول: ٤٧٨ للقاضي في التقريب واستنكراه.

(٢) هذا القول نسبه إمام الحرمين في البرهان لأبي بكر بن فورك واختاره. وأما الغزالي في المنخول قال: «والمختار يكفيه أن يتعرف عدالته بقول عدلين ويسمع عنه قوله: إني مفتي».

وعبارة ابن برهان في الوجيز على ما في إرشاد الفحول: «قيل يقول له: أمجتهد أنت وأقلدك؟ فإن أجابه قلده قال وهذا أصح المذاهب» وهي مطابقة كما ترى لعبارته هنا.

وذكر العلماء في المسألة أقوالاً أخرى. وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي ٢٥٢/٣ وشرح تنقيح الفصول ٤٤٢ وارشاد الفحول ٢٧١ واللمع ٧٢ والمحصول ١١١/٣/٢ ونهاية السول ٢١٧/٣ والمنخول ٤٧٨ والبرهان ١٣٤٢/٢ وجمع الجوامع ٣٩٧/٢ والمعتمد ٩٣٩/٢ وروضة الناظر ٣٨٤ والمستصفى ٥١٩.

(٣) الأرقام في هذه المسألة من المحقق.

(٣) ولأن العالم قد يتغير اجتهاده، فمخالفة[1] العامي فيما حفظ من الجواب لا يكون قادحاً في اجتهاده ولا مانعاً من تقليده، ولا يجوز تكليف العوام ذلك.

(٤) ولأن الإنسان يشيع اسمه في قريته وبلدته لصغرها وقلة علمائها، ثم لا يكون من أهل الإجتهاد فلا يكتفي بالإسم.[2]

أما عمدة الآخرين فإنهم زعموا أن الطلب بأقصى الممكن واجب، وأقصى الإمكان هو الامتحان في المسائل والرجوع إلى من اشتهر اسمه.

وقد قدمنا الجواب عن هذا وبينا أن الامتحان ليس طريقاً، وأن[3] ظهور الاسم ليس دليلاً، بل أقصى الممكن هو تقليده في قوله إني مجتهد عالم بعد أن يكون عدلاً موثوقاً بدينه، فإن الظاهر من المسلم العدل أنه لا يقدم على الفتوى في الدين- وهي من محظورات الأمور[4] - إلا وهو أهل لها، وان جاز أن يحسن ظنه في نفسه فيظن أنه مجتهد، وليس كذلك[5]. ولكن هذا هو الغاية ولا يتأتى للعامي الخلاص من هذه الورطة إلا أن يصير مجتهداً فيصير

---

(١) في المخطوطة (بمخالفة).

(٢) كم من شخص تربع على سدة الفتوى في القرى والبوادي وهو لا يحسن حتى القراءة والكتابة معتمداً على كتب جمعت بين الغث والسمين، وصار لهذا الشخص أتباع ينزلون قوله منزلة المعصوم ويرفضون كل قول سواه فإنا لله وإنا إليه راجعون.

(٣) في المخطوطة (فإن).

(٤) يقصد بقوله: إنها من محظورات الأمور. أي من الأمور التي يتحرج المسلم من الإقدام عليها لما يترتب على الزلل فيها من ضياع الحقوق وظلم البعض. ولم يقصد أن الإقدام عليها من العالم المتمكن حرام.

(٥) أي وليس كذلك هو في الواقع.

حينئذ عارفاً بالمجتهدين، واذ ذاك يستغني عن التقليد، وأقصى الممكن في حق العامي الرجوع إلى قول العدل إني عالم، فيجوز له حينئذ تقليده.

المسألة السابعة

إذا اختلف أقوال المجتهدين على العامي فبأيها يأخذ[1]؟

اختلف الناس في ذلك، فقال قوم: يأخذْ بأيها شاء[2].

وقال قوم: يتخير العامي بين المجتهدين، وإذا قلد واحداً في واقعة لزمه تقليده والأخذ بقوله في كل حادثة وواقعة.

---

(١) عقد الغزالي في المنخول وامام الحرمين في البرهان مسألتين:
الأولى: في استفتاء الأفضل ابتداء أهل يجب ورجحا أنه لا يجب.
الثانية: في استفتاء مفتيين بلغا رتبة الاجتهاد فأفتيا بحكمين لا يمكن الجمع بينهما كإفتاء حنفي بجواز القصر في الصلاة للمسافر العاصي بسفره وافتاء الشافعي بوجوب الإتمام عليه ورجح إمام الحرمين وجوب الأخذ بفتوى الأفضل علماً وورعاً فإن كان أحدهما أورع والآخر أعلم قدم قول الأعلم، وأما إذا استويا في العلم والفضل، فقال إمام الحرمين فلا تكليف لله عليه. وان تخيَّر فهو أقرب وأبطل قول من قال يؤخذ بالأغلظ، وقول من قال يتبع ما تميل إليه نفسه. وأما الغزالي في المنخول فقال عليه مراجعتها لعل أحدهما رجع عن قوله لمّا رأى قول الآخر، واذا أصر استفتى ثالثاً.

وينظر تفصيل المسألة في البرهان ١٣٤٢/٢- ١٣٥٢ والمسودة ٥٣٨ وروضة الناظر ٣٨٥ والأحكام للآمدي ٢٥٥/٣ ونهاية السول ٢٨٧/٣ والمعتمد ٩٤٠/٢ والمنخول ٤٨٣ والمحصول ١١٢/٣/٢ وارشاد الفحول ٢٧١ واللمع ٧٢ والمستصفى ٥١٩ وجمع الجوامع ٣٩٥/٢ وشرح تنقيح الفصول ٤٤٢.

(٢) نقل الشوكاني هذا القول عن أكثر أصحاب الشافعي وصححه الآمدي والشيرازي والباقلاني وهو الأشبه لأنه لا يمكن للعامي الحكم على علم العالم. ثم قد يكون الحق مع الأقل علماً. «فقد أخطأ عمر وأصابت امرأة»

وقال قوم: يأخذ بقول أفضلهم عنده، ولا يجوز له تقليد غيره إذا التزم قوله.

فأما حجة الأولين فإنهم قالوا:

لم ينقل عن الصحابة أنهم كلفوا أحداً من العوام تقليد عالم معين بل أجازوا له الرجوع إلى قول كل عالم في جميع الحوادث والوقائع، ولا مبالاة بما تجدد بعدهم من العادات من تخصيص كل طائفة بمذهب إمام معين، فإن ذلك من آثار التعصب كاختصاص كل طائفة بمسجد لا يزاحمهم غيرهم فيه، وان كنا نعلم أن المساجد لله تعالى.

أما حجة من ذهب إلى أنه يأخذ بقول الأفضل منهم فإنهم زعموا أن الواجب طلب الأقصى، والأقصى هو طلب تقليد الأفضل. ولذلك لا يجوز للمجتهد أن يقصر في الاجتهاد، لأن التقصير ترك طلب الأقصى، ولأنا لو لم نوجب ذلك على العامي أفضى إلى أن يأخذ برخص المذاهب، وذلك إسقاط أبهة الدين.

وأما قولهم: إن الصحابة ما كلفوا العوام تقليد واحد معين، فإنما جاز ذلك لأنه لم يظهر لكل إمام منهم من الأصول والقواعد ما يفي بأحكام الحوادث والوقائع. وانما اشتغلوا بتوسيع الخطة وخصهم الله تعالى بتلك الفضيلة[٢]، وأباح لمن جاء بعدهم فضيلة تهذيب الأصول وتفريع المسائل.

---

(١) نقل الآمدي هذا القول عن أحمد وابن سريج والقفال وجماعة وبه قال الغزالي في المستصفى.

(٢) لكثرة انشغال الصحابة رضوان الله عليهم بالفتوحات والحروب لم يتسع وقتهم لوضع قواعد الأصول. وانما بدأ هذا بعد استقرار الدولة وتفرغ العلماء لذلك.

ولأن الصحابة لم يظهر لبعضهم على بعض تفاوت في الاجتهاد، بل كانوا في الاجتهاد سواء، ولهذا لا يجب عليهم تعيين المقلدين[1].

وأما قول من زعم أنه إذا استفتى إماما في مسألة تعين عليه الأخذ بقوله في كل المسائل فليس بصحيح[2]، لأن كل حادثة لها حكم بنفسها، فلما لم يتعين عليه المسألة الأولى لم يتعين عليه المسألة الثانية، فليس له الأخذ بقوله في مسألة الإكراه بالأقوال كلها.

قال شمس الاسلام[3]: في المسألة إشكال، وذلك أن لبعض الصحابة تفاوتاً في الاجتهاد. فإن الخلفاء الأربع أعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم. لا سيا وقد قال النبي ﷺ: «أفرضكم زيد وأقضاكم علي وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل[4]». ولا شك أن الأقصى هو الرجوع إلى قول من فضّله الرسول ﷺ كأبي بكر

---

(١) كلام شمس الإسلام يرد على هذا الجواب، والجواب الأول أولى.

(٢) هذا القول عقد المصنف له المسألة الآتية وهي من أهم مسائل التقليد.

(٣) هذا الموضع الثالث الذي نقل فيه ابن برهان عن شيخه الكيا الهراسي.

(٤) أخرج البخاري في صحيحه من حديث عمر بن الخطاب: «أقرؤنا أُبيّ وأقضانا علي وإنا لندع من قول أُبي». انظر فتح الباري كتاب التفسير باب قوله ما ننسخ من آية أو ننسها ١٦٧/٨ وكتاب الفضائل ٤٧/٩. وبهذا اللفظ أخرجه أحمد في المسند ١١٣/٥.

وأخرجه الترمذي في كتاب المناقب الباب الثاني والثلاثين وأحمد ١٨٤/٣، ٢٨١ والطبراني عن جابر وأبي يعلى وابن عدي عن ابن عمر بلفظ: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدهم في أمر الله عمر وأصدقهم حياءً عثمان وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأفرضهم زيد وأقرأهم أُبي ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبوعبيدة». ولم يذكر أقضاهم علي.

وينظر الفتح الكبير ٢٠٦/١ وفيض القدير ٢١/٢ وكشف الخفا ١١٧/١، ١٦٨، ١٨٤.

وعمر رضي الله عنهما لا الرجوع إلى قول من سواهم[1]، والمسألة الظنية لا تنتهي إلى حد قاطع.

المسألة الثامنة

إذا قال العامي أنا على مذهب الشافعي أو على مذهب أبي حنيفة رضي الله عنهما والتزم ذلك، فهل له أن يقلد غير ذلك الإمام أم لا[2]؟

---

(١) لقد فضل الرسول ﷺ أبا بكر وعمر. بل قال عن أبي بكر أنه خير من طلعت عليه الشمس بعد النبيين. ولكن من حيث الفتوى والاجتهاد يوجد من هو قوله أولى بالتقديم، والله أعلم.

(٢) هذه المسألة في غاية الأهمية وأشار المصنف لقولين فيها وقد ذكر العلماء فيها أقوالاً أخرى منها:

١ -ما ذكره الآمدي واختاره: إن كل مسألة من المذهب الذي التزم به اتصل عمله بها ليس له تقليد غيره فيها ،وإذا لم يتصل عمله بها فلا مانع من تقليد غيره فيها.

٢ -اختار العز بن عبد السلام: إن كان المذهب الذي يريد الانتقال إليه ينقض حكم الحاكم لكونه مخالفاً للإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي لم يجز له الانتقال والا جاز.

٣ -يجوز بشرط أن ينشرح له صدره وأن لا يكون قاصداً التلاعب ، وأن لا يكون ناقضاً لما حكم عليه به، وهو اختيار ابن دقيق العيد. ونقل الشوكاني عن أبي إسحاق المروزي أن من اختار من كل مذهب ما هو الأخف عليه فسق. وقال الإمام أحمد: لو أن رجلا عمل بقول أهل الكوفة في النبيذ وأهل المدينة في السماع وأهل مكة في المتعة كان فاسقاً، ونقل البيهقي في سننه عن الأوزاعي أن من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام.

٤ -ونقل الشوكاني عن القدوري الحنفي أنه يجوز إذا غلب على ظنه رجحان غير مذهب إمامه.

٥ -نقلَ القرا في فيشرح تنقيح الفصول: ٤٣٢ عن الزناتي أنه يجوز تقليد مذهب آخر بثلاثة شروط:

فقال قوم: لا يجوز لأنه التزم جملة مذهبه فلا يجوز له خلافه، وصار كما لو قلده في حادثة من الحوادث، فإنه ليس له الرجوع إلى غيره.

وقال قوم: يجوز له ذلك لأن الأقوال كلها منتسبة إلى وضع الشرع، وليس يلزم العامي بالتزام مذهب شخص أن لا يفارقه لأن قوله ليس بمفسد للمذهب الآخر فلا يحرم المصير(1) إليه.

المسألة التاسعة(2)

اختلف العلماء في أقوال الصحابة هل هي حجة أم لا؟

= أ - أن لا يجمع بينهما على وجه يخالف إجماع المذهبين، فمن قلّد مالكاً في عدم النقض باللمس الخالي عن الشهوة فلا بد أن يُدَلِّك بدنه ويمسح جميع رأسه والا تكون صلاته باطلة عند الشافعي ومالك.

ب - أن يعتقد فيمن يقلده الفضل.

جـ -أن لا يتبع رخص المذاهب.

وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في البرهان ١٣٥٣/٢ وإرشاد الفحول ٢٧٢ وجمع الجوامع ٤٠٠/٢ والأحكام للآمدي ٢٥٦/٣ والمستصفى ٥٢١ وشرح تنقيح الفصول ٤٣٢ والمسودة ٥١٢ ونهاية السول ٢١٨/٣.

(١) هذه المسألة ناشئة عن استقرار المذاهب الفقهية ولم يكن لها وجود قبل ذلك. والمصنف لم يعطها حقها من النقاش والتقرير. والقول الأشبه فيها جواز الانتقال والأخذ لبعض المسائل الفقهية سواء اتصل عمله بها أم لا بشروط كما ذكر القرافي والله أعلم.

(٢) وقع ارتباك في هذه المسألة لكثير من علماء الأصول والارتباك ناتج عن دمج مسألتين في مسألة واحدة.

الأولى:هل قول الصحابي حجة. والثانية: هل يجوز تقليد الصحابي.

أما المراد بالأولى هل قوله حجة على المجتهدين وغيرهم فيخص به العموم ويقدم على القياس. والمراد بالثانية: هل يجوز للعامي تقليد الصحابي كأي مجتهد آخر أم لا؟

وقد نبه على هذا الارتباك الأسنوي في نهاية السول ١٤٢/٣. =

فقال قوم: يجب تقليدهم على الإطلاق وهو مذهب أبي سعيد البردعي[1] من أصحاب أبي حنيفة.

وقال آخرون: لا يجوز تقليدهم.

وقالت طائفة يؤخذ بأقوالهم فيما خالف القياس ويترك ما وافق القياس.

والمنقول عن أبي حنيفة أنه قال: ما اجتمع عليه الصحابة لا يزاحمون عليه، أما التابعون فإنهم رجال ونحن رجال.

وأما أبو الحسن[2] الكرخي فإنه قال: مسائل أبي حنيفة تدل على أن قول الصحابي فيما خالف القياس حجة، وهو الصحيح من مذهب الشافعي رضي الله عنه[3].

= والمسألة بحثها جمع من الأصوليين في باب الأدلة المختلف فيها ومنهم ابن قدامة والغزالي وابن السبكي والأسنوي والرازي. وألحقها بعضهم ببحث التقليد كإمام الحرمين وابن برهان.

(١) هو أحمد بن الحسين أبو سعيد البردعي شيخ الحنفية ببغداد. كان فقيها مناظراً بارعاً إلا أنه كان معتزلياً. ناظر داود الظاهري في بيع أمهات الأولاد وانقطع داود في المناظرة. عزم على البقاء في بغداد للتصدي لأهل الظاهر لغلبتهم عليها، فرأى في المنام قائلاً يقول: «فأما الزبد فيذهب جفاءً، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض». فانتبه فإذا بالباب يدق وقائل يقول: مات داود الظاهري. قتل مع الحُجاج في الحرم في هجوم القرامطة سنة ٣١٧ هـ. له ترجمة في: الوافي بالوفيات ٣٣٣/٦، وتاريخ بغداد ٩٩/٤ والجواهر المضيئة ٦٦/١ والعبر للذهبي ١٦٨/٢ والنجوم الزاهرة ٢٢٦/٣ وذيل بروكلمان ٢٩٣/١.

(٢) في المخطوطة (أبو الحسين) وقد تكرر هذا التصحيف.

(٣) ذكرنا سبب ارتباك الأصوليين في هذه المسألة ولذا لا بد من قسمها لمسألتين:

الأولى: هل قول الصحابي حجة أم لا؟

لقد قامت الأدلة على عصمة الرسول ﷺ ولم تثبت العصمة لأحد من البشر بعد الرسل. ولهذا اختلف العلماء في حجية قول الصحابي على أقوال كثيرة بشرط=

وأما حجة من أوجب التقليد على الإطلاق، فإنهم قالوا: المجتهد منا ينزل من الصحابة منزلة العامي لأنهم أعرف بطرق الاجتهاد لأنهم شهدوا وغبنا وعاينوا وخُبِّرنا.

= أن لا يعلم له مخالف. وأما إن علم له مخالف فمتفق على أنه ليس حجةً ومن هذه الأقوال:

١ -إنه حجة يقدم على القياس ويخص به العموم وهو قول مالك وبعض الحنفية والشافعي في القديم، فقد نقل ابن القيم في إعلام الموقعين ٢٦١/٢ وابن تيمية في المسودة ٣٣٧ عن الشافعي إنه قال في رسالته القديمة «وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا». ونقل ابن القيم عنه في الجديد أنه قال: لا يقلد العالم صحابياً كما لا يقلد عالماً آخر».

ونقل القول برجوع الشافعي عن حجية قول الصحابي إمام الحرمين في البرهان ١٣٦٢/٢. ثم قال: والظن أنه رجع عن الاحتجاج بما يوافق القياس دون ما يخالفه معللاً ذلك بأنه لم يختلف قوله في الجديد والقديم في تغليظ الدية بالحرمة والأشهر الحُرم ولا مستند له إلاَّ أقوال الصحابة.

وقال الأسنوي في نهاية السول ١٤٣/٣ أن المشهور عن الشافعي وأصحابه أنه ليس حجة مطلقاً. وقال ابن السبكي: إن قول الصحابي ليس حجةً مطلقاً. عند الشافعي في الجديد لأن الشافعي قال: «كيف آخذ بقول من لو حاججته لحججته». ومن قال إنه حجة فيما خالف القياس، اعتمد على قول الشافعي في كتابه اختلاف الحديث: روى عن علي رضي الله عنه أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات لو ثبت ذلك عن علي لقلت به لأنه لا مجال فيه للقياس. وكتاب اختلاف الحديث من الجديد فيترجح أنه يقول بحجية قول الصحابي فيما خالف القياس فقط. ونقل الشوكاني عن الشافعي أنه يقول: إنه حجة مطلقاً في الجديد عن القاضي حسين والقفال الشاشي والباقلاني في التقريب والمزني وابن أبي هريرة. وعزاه الشوكاني في الإرشاد لآخر ورقة من الرسالة. وانظر في ذلك فقرة: ١٨٠٥ فقد قال الشافعي آخذ بقول الصحابي إذا لم يعرف له مخالف إذا وجد معه قياس.

٢- قول الصحابي ليس حجة وقال به عامة المتكلمين واختاره أبو الخطاب الحنبلي.

ولأن النبي ﷺ قال[1]: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم[2]». وقال عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجد[3]». وقال: «خيركم القرن الذي أنا فيهم»[4].

والاعتراض على هذا: إن الصحابة ساواهم التابعون في طريق

= ٣- الحجة قول الخلفاء الراشدين لقوله عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين».

٤- الحجة قول ابي بكر وعمر لقوله عليه السلام: «اقتدوا بالذين من بعدي».

المسألة الثانية: هل يجوز تقليد الصحابة كما يقلد العامي المجتهد فمن قال بأن قول الصحابي حجة فتقليده عنده جائز من باب أولى.

وأما من لم يقل بحجية قوله فينبغي أن يكون ذلك جائزاً للعامي. ولكن بعض الأصوليين لا يجيزون تقليد من مات فلا يقلد عندهم إلا الحي والمسألة متشعبة المآخذ. وينظر تفصيل ذلك في شرح تنقيح الفصول ٤٤٥ والمعتمد ٩٤٢/٢ وروضة الناظر ١٦٥ والمستصفى ٢٤٣ والمنخول ٤٧٤ والمحصول ١٧٤/٣/٢ واللمع ٢٠ وجمع الجوامع ٣٥٤/٢ والتلويح ١٧/٢ والأحكام للآمدي ١٩٥/٣ وارشاد الفحول: ٢٤٣.

(١) (قال) إضافة من المحقق.

(٢) تقدم تخريجه في المسألة الثالثة من كتاب الإجماع.

(٣) تقدم تخريجه في المسألة التاسعة عشرة من كتاب الأخبار.

(٤) أخرجه البخاري عن عبدالله بن مسعود بلفظ «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم.

انظر فتح الباري: في كتاب الشهادات ٢٥٩/٥ وفي الفضائل ٢/٧ وفي الرقاق ٢٤٤/١١ وفي الأيمان والنذور ٥٤٣/١١. وأخرجه أيضاً عن عمران بن حصين بلفظ «خيركم قرني» انظر فتح الباري ٢٥٨/٥، ٢/٧، ٢٤٤/١١، ٥٨٠/١١. وأخرجه مسلم من طريق عائشة بلفظ «خير الناس القرن الذي أنا فيه». وأخرجه أحمد والنسائي والترمذي والطبراني والحاكم وانظر الفتح الكبير ٩٩/٢ وكشف الخفا ٤٧٥/١ وفتح القدير ٤٧٨/٣ والمقاصد الحسنة ٢٠٨.

الاجتهاد، وربما زادوا على طائفة منهم. فإن الحسن أفتى واستفتى به أهل البصرة في زمانه وأصحاب النبي ﷺ يميناً وشمالاً[١]. وكان ابن عمر يقدم سعيد بن المسيِّب على نفسه في الفتوى، وليس فوق مرتبة التقليد ودون[٢] الاجتهاد مرتبة، فإن كان التابعون غير مجتهدين فينبغي أن يمتنع تقليدهم، ولا خلاف أن تقليدهم جائزٌ لوجود آلات الاجتهاد في حقهم. وإن كانوا مجتهدين فينبغي أن لا يجب عليهم تقليد غيرهم.

وأما قولهم بأنهم شاهدوا وغبنا: فلعمري إن ما شاهدوا حصل (به)[٣].

وقد تأدى إلينا بطريق يوجب العلم ويسقط العذر، ولم يخف على التابعين نوع من أنواع الأدلة بل علمته الصحابة بطريق وعلمه التابعون بطريق آخر.

وأما الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ في فضل الصحابة فلا إنكار لها[٤]. ونحن نعترف بتقديم الصحابة على غيرهم في الفضيلة

---

(١) فقد نقل ابن قدامة في الروضة ١٤١ عن الإمام أحمد في الزهد أن أنساً سئل عن مسألة فقال: «سلوا مولانا الحسن فإنه غاب وحضرنا وحفظ ونسينا وانما يفضل الصحابي بفضيلة الصحبة». ثم قد ولى عمر بن الخطاب القضاء شريحاً وقال له إجتهد رأيك وهو من التابعين على ما في أعلام الموقعين ١/٨٥.

(٢) (ودون) زيادة من المحقق.

(٣) هكذا في المخطوطة ولعله (حصل لنا) هو الصواب.

(٤) قول ابن برهان لا إنكار لها صحيح إلا الحديث الأول وهو «أصحابي كالنجوم» فإنه سبق تخريجه وهو لا يصلح للاحتجاج بل عدّه بعضهم في الموضوعات، وأما حديث أبي بكر وعمر فقد حمله الجمهور على الاقتداء بهما في سيرة الحكم والعدل، وأما حديث «خيركم القرن الذي أنا فيه» فليس نصاً في محل النزاع والله أعلم.

غير أن الخلاف وقع فيما وراء ذلك.

ولأن هذا أمر من رسول الله ﷺ للعوام بتقليد الصحابة.

ولأنا كيف نجوز أن يتوجه على العالم خطاب بترك الاجتهاد وتقليد الصحابة وهم في ذلك مختلفون[١]، وكيف يأخذ العالم في مسألة الجد بالأقوال المختلفة المتضادة المتناقضة[٢] وفي غيرها من المسائل[٣].

واعلم أن الحق المبين أن الصحابي إذا[٤] قال قولاً يخالف القياس كان حجةً لأنه لا محمل له إلا التوقيف[٥]، وذلك أن القياس لا يقتضيه، والتحكم في دين الله تعالى لا يجوز نسبته إلى الصحابي فعلم أنه ما قال ذلك إلا توقيفاً[٦] عن الرسول ﷺ[٧] فيكون هذا التوقيف توقيفاً مقدراً كتقدير عمر رضي الله عنه دية المجوسي بثمان مائة درهم[٨]. وقد اتفق الفريقان على الاعتراف بذلك، ومسائل

(١) التقليد مع الاختلاف لا يتناقضان بل يجوز تقليد المجتهد مع مخالفته لغيره، وانما القول بحجية قول الصحابي مع اختلافهم فيه تناقض.

(٢) ينظر أقوال الصحابة في توريث الجد الفوائد الشنشورية مع حاشيتها ١٣٠ والانصاف ٣٠٥/٧ والمهذب ٣٢/٢ وحاشية ابن عابدين ٤٩٣/٥ والمغني ٦٥/٧ والعذب الفائض ١١٠/١.

(٣) مثل مسألة «أنت عليّ حرام» فقد اختلف فيها الصحابة على سبعة أقوال.

(٤) في المخطوطة (اذ).

(٥) هذه العبارة نقلها الشوكاني عن ابن برهان في الوجيز انظر ارشاد الفحول ٢٤٣.

(٦) ووجه كونه حجة أنه سمعه من الرسول ﷺ فيكون حكمه حكم الحديث المرفوع أما إذا لم يكن عن توقيف يكون حكمه حكم الحديث الموقوف. وهو ليس حجة.

(٧) (وسلم) إضافة من المحقق.

(٨) قال الشافعي في الأم ١٠٥/٦ قضى عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما في دية اليهودي والنصراني بثلث دية المسلم، وقضى عمر في دية المجوسي بثمانماية

الإمامين تدل عليه. فإن الشافعي رضي الله عنه غلَّظ الدية بالأسباب الثلاثة[1] بأقضية الصحابة. وقدر دية المجوسي بقول عمر؛ وأبو حنيفة قدر الجُعل في رد الآبق بأربعين درهماً لأثر ابن مسعود؛ وحط من قيمة العبد عشرة دراهم لأثر ابن مسعود.

وأما إذا كان القول موافقاً للقياس فقد بان مستند الصحابي وهو غير معصوم عن الخطأ فوجب النظر في مستنده.

ولهم عمدة: إن الغائب يتعذر عليه درك اليقين بخلاف الحاضر، وقد أجبنا عن ذلك وبينا أن المجتهد على يقين والصحابي غير معصوم عن الخطأ فوجب النظر في مستند قوله.

فإن قالوا: فهلا رجعتم إلى قول عائشة رضي الله عنها في مسألة العينة، فإنها حكمت بفساد البيع.

قلنا: ذلك القول يوافق القياس، فإن من الناس من صار إلى إبطال العقد لأنه ذريعة إلى الربا وطرد هذا القول في الذرائع كلها، فليس هذا القول مخالف للقياس.

المسألة العاشرة

هل يجوز لمن عاصر رسول الله ﷺ الاجتهاد أم لا؟[2]

= درهم وذلك ثلثا عشر دية المسلم لأنه كان يقول: تقوَّم الدية اثنتي عشر ألف درهم ولا نعلم أحداً قال في دياتهم أقل من هذا، فألزمنا كل واحد من هؤلاء الأقل مما اجتمع عليه.

(١) قال الشافعي في الأم ١١٣/٦ ط ٢ دار المعرفة بيروت سنة ١٩٧٣: وتغليظ الدية في العمد والعمد الخطأ والقتل في الشهر الحرام والبلد الحرام وقتل ذي الرحم كما تقدم في العمد غير الخطأ لا يختلف ولا تغلظ فيما سوى هؤلاء.

(٢) هذه المسألة لا ثمرة لها في الفقه وانما تقوم مقام التواريخ، ولأن هذا الاجتهاد إن =

اختلف الناس في ذلك، فأجازه قوم ومنعه آخرون[1].

وأما حجة من منع فإنهم قالوا: المجتهد قادر على درك اليقين، وقد تيسر عليه العمل بالنص بأن يراجع الرسول ﷺ، فلا يجوز له أن يحكم بالظن، فإن العمل بأقصى الإمكان واجب.

وأما من أجاز ذلك فإنهم زعموا أن الاجتهاد مدرك من مدارك الأحكام فيجوز التعلق به في زمن الرسول ﷺ كما يجوز في غير زمن الرسول ﷺ، والدليل عليه أخبار الآحاد[2]، فإن الصحابة كان يحدث بعضهم بعضاً في مدينة الرسول ﷺ وهم قادرون على مراجعته ولم يكلفوا ذلك.

= أقره الرسول ﷺ أصبح سنة تقريرية وان لم يقره فليس حجة على الصحيح.

(١) هناك قول ثالث اختاره إمام الحرمين في البرهان: ١٣٥٦ وهو جواز الاجتهاد في غيبته والبعد عنه دون حضرته وامكان مراجعته ومال إليه الغزالي في المنخول: ٤٦٨.

وذكر الآمدي في الأحكام ٢١٣/٣ أقوالاً أخرى ومنها التوقف إما مطلقاً ونسبه للجبائي، وإما في حق الحاضر عند الرسول ونسبه لعبد الجبار بن أحمد، ونقل الآمدي موافق لنقل أبي الحسين البصري في المعتمد ٧٢٢/٢. وذكر الآمدي أن بعضهم آجازه بشرط الاذن من الرسول ﷺ.

واختار الآمدي والغزالي في المستصفى الجواز مطلقاً. واستدل الآمدي لوقوعه في حضرته بحكم سعد في بني قريظة، وبقول أبي بكر لما قتل قتادة رجلاً من المشركين فأخذ سلبه غيره: لا نقصد إلى أسد من أُسد الله يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه فقال ﷺ: (صدق وصدق في فتواه).

وينظر في هذه المسألة: المستصفى ٤٨٢ واللمع ٧٥ ونهاية السول ١٩٦/٣ وجمع الجوامع ٣٨٧/٢ وشرح تنقيح الفصول ٤٣٦ والمسودة ٥١١ وارشاد الفحول ٢٥٦ والمحصول ٢٥/٣/٢ وروضة الناظر ٣٥٤.

(٢) أي رواية أخبار الآحاد وسماع الصحابة من بعضهم البعض.

وأما قول الأولين: إن الاجتهاد ظن فصحيح على وجه من حيث أن النظر في الإمارات الظنية لا يفيد إلا الظن، ولكن هذا الظن وراء ما وقع التعبد به، فإن المجتهد متعبد بأن يحكم بما غلب على ظنه، فلا ظن في وجوب العمل بأخبار الآحاد، وانما الظن في نفس الخبر لا في وجوب العمل به، وكما يجوز الحكم بالشاهدين وان كانت أقوالهما مظنونة ولكن العمل حصل به عند الظن قطعاً، ولأن الباري تعالى قادر على التنصيص على أحكام الحوادث والوقائع ثم لم يفعل ذلك، ولكن نص على أصول، ورد[1] معرفة الحكم في الفرع إلى النظر والاجتهاد.

وقد استأنس العلماء في ذلك بما روي أن النبي ﷺ قال لمعاذ: بم تحكم؟ قال بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي[2].

واستدلوا بقصة أخرى وهي[3] أن النبي ﷺ قال لعمرو بن العاص[4] وعقبة بن عامر الجهني[5]: «اجتهدا، فإن أصبتما فلكما

(١) في المخطوطة (ورود).

(٢) تقدم تخريج الحديث في الجزء الأول.

(٣) في المخطوطة (وهو).

(٤) هو عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم القرشي السهمي الصحابي الجليل الفطن اللبيب. أسلم سنة ثمان وولاه النبي ﷺ غزوة ذات السلاسل واستعمله على عُمان وكان من أمراء الأجناد زمن عمر. وهو فاتح مصر وأميرها والعالم بأحوال أهلها حق العلم، توفي سنة ٤٣هـ عن عمر يقارب التسعين عاماً وانظر الإصابة ٤/٦٥٠.

(٥) هو عقبة بن عامر بن عبس الصحابي روى الكثير من الأحاديث، وكان من القراء واشترك في جمع القرآن، وشهد الفتوح، وكان البريد إلى عمر بفتح الشام، سكن دمشق وشهد صفين مع معاوية وأمره بعد ذلك على مصر. اختلف في سنة وفاته =

حسنتان، وان أخطأتما فلكما حسنة واحدة[1] ». وهذه[2] الظواهر تدل على أن الاجتهاد في عصر الرسول ﷺ جائز.

ومن الناس من قال: إن كان بحضرته[3] عليه السلام لم يجز وان كان في بلد نائية جاز.

ولهم عمدة: وهو أن الغائب يتعذر إليه درك اليقين بخلاف الحاضر. فقد أجبنا عن ذلك وبيّنا أن المجتهد على يقين من الحكم بما يغني[5] عن الإعادة.

المسألة الحادية عشرة

هل لرسول الله ﷺ أن يجتهد في أحكام الحوادث أم لا؟

= فقيل ٤٧هـ وقيل ٥٨هـ انظر الإصابة ٥٢٠/٤، الاستيعاب ١٥٥/٢، شذرات الذهب ٦٤/١.

(١) لفظ الحديث في مجمع الزوائد ١٩٥/٤. قال: جئت إلى الرسول ﷺ وعنده خصمان يختصمان فقال: اقض بينهما. فقلت: بأبي وأمي أنت أولى بذلك مني. فقال: اقض بينهما. فقلت على ماذا؟ فقال: اجتهد، فإن أصبت فلك عشر حسنات، وان لم تصب فلك حسنة، والحديث رواه الطبراني في الصغير والأوسط وفي سنده من هو متروك، ورواه الحاكم في المستدرك ٨٨/٤ والدارقطني في السنن ٢٠٣/٤. والذي في الصحيحين قوله لعمرو بن العاص: إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر ». انظر البخاري كتاب الإعتصام وفتح الباري ٣١٨/١٣ وتلخيص الحبير رقم (٢٠٧٢) وجامع الأصول رقم (٧٦٦٢).

(٢) في المخطوطة (وهذا).

(٣) في المخطوطة (بحضرة).

(٤) في المخطوطة (يستغني).

(٥) ما أجاب به المصنف لا يلزم من يقول لا يجوز الاجتهاد في حضرة الرسول ﷺ إلا باذنه لأنه لا يوجد ما يعارضه، ولهذا الراجح في المسألة أنه يجوز الاجتهاد مع عدم القدرة على مراجعة الرسول ﷺ. وأما مع القدرة على مراجعته فلا يجوز الإجتهاد إلا باذنه.

فقال قوم: لا يجوز، وقال قوم: يجوز[١].

أما من منع فإنهم تمسكوا بقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى[٢]﴾. وقال تعالى: ﴿قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي[٣]﴾. الآية.

ولو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته ومناظرته، كما يجوز مخالفته في أمور الدنيا. ولهذا لما نزل منزلاً فأشير عليه بتركه، وقيل له: ليس موضع مكيدة فارتحل عنه[٤]. ومخالفة الرسول ﷺ تنقص من قدره

---

(١) إختار إمام الحرمين في البرهان: ١٣٥٦ والغزالي في المنخول: ٤٦٨ أنه ما كان يجتهد في القواعد والأصول بل كان ينتظر الوحي، فأما في التفاصيل فكان مأذوناً له في التصرف والاجتهاد. وفي المسودة ما يقرب من هذا حيث قال: وانما اجتهاده في الأمور الجزئية قولية أو عملية من باب تحقيق المناط، وقصة داود من هذا الباب، ويجب التفريق بين الأحكام الكلية العامة وبين أحكامه الشخصية الخاصة.
وذكر الرازي في المحصول أقوالاً أخرى منها: جواز الاجتهاد له في الحروب وأمور الدنيا دون أحكام الدين، ونسب لأكثر المحققين القول بالتوقف، ونسب القول بالجواز للشافعي وأبي يوسف، ونقل الآمدي الجواز عن أحمد بن حنبل ونقله الشوكاني عن الجمهور. واختار الغزالي في المستصفى الجواز وتوقف في الوقوع تبعاً للباقلاني ونسبه الصيرفي في شرح الرسالة للشافعي على ما في إرشاد الفحول، ورجح الشوكاني الجواز والوقوع مطلقاً، ونسب القول بمنع الجواز للجبائيين أبي علي وأبي هاشم.
وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي ٢٠٦/٣ والمستصفى ٤٨٣ ونهاية السول ١٩٢/٣ وجمع الجوامع ٣٨٦/٢ واللمع ٧٦ وشرح تنقيح الفصول ٤٣٦ والمسودة ٥٠٦ والمحصول ٩/٣/٢ وروضة الناظر ٣٥٦ والمعتمد ٧١٩/٢.

(٢) النجم (٣، ٤).

(٣) يونس: ١٥.

(٤) هذا إشارة إلى قصته مع الحباب بن المنذر يوم بدر، حيث ترك الرسول ﷺ رأيه لرأي الحباب لما شعر بصوابه. وينظر في ذلك سيرة ابن هشام ٤١١/٢ بتحقيق السقا.

وتحط من منصبه وتسقط أبهة الدين، وذلك حرام.

وأما من أجاز ذلك فإنه قال: الاجتهاد طلب الحق فكل ما كان عبادة في حق شخص جاز أن يكون عبادة في حق الرسول ﷺ، فإن العبادة تقرب إلى الله تعالى، والتقرب لا يختلف باختلاف الأشخاص.

وأما الجواب عن كلامهم. أما قولهم: إن الله تعالى قال: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾. وقوله عز وجل: ﴿قل ما يكون لي أن أبدله﴾.

قلنا: إنما ورد هذا في القرآن فإنه من الله تعالى لا يثبت بالاجتهاد. ولأن الإجتهاد ليس حكماً بالهوى، وإنما هو حكم بالدليل، والهوى ليس دليلاً.

وقد استأنس العلماء في ذلك بقوله ﷺ: «أرأيت لو تمضمضت[١]؟» «أرأيت لو كان على أبيك دين؟[١]». وما شاكل ذلك حكم بالإجتهاد في الظاهر.

وأما قولهم بأنه لو اجتهد لجاز خلافه[٢].

قلنا: لا يجوز خلافه لأن الله تعالى أقره عليه، والله تعالى لا يقر رسوله على الخطأ.

---

(١) تقدم تخريج الحديثين في المسألة الثامنة من كتاب القياس.

(٢) هذه الملازمة باطلة لأنه إذا جاز مخالفة من يجتهد في حق عامة الناس لا يلزم منه جواز مخالفة الرسول ﷺ. لأن الرسول ﷺ معصوم في ما يتعلق بالشرع سواء أكان ذلك ابتداءً على قول. أو بتسديد الله له وعدم إقراره على الخطأ إذا وقع له على القول الراجح كما حدث في أسارى بدر واعراضه عن ابن أم مكتوم. واعطائه الإذن لمن استأذن في غزوة الخندق وغيرها. فبإمكاننا منع الملازمة بين الاجتهاد والمخالفة أصلاً أو نسلم بها في حق الناس مع عدم التسليم بها في حق الرسول ﷺ.

وقد يجوز أن يتصل بالاجتهاد ما يمنع مخالفته، وذلك أن الإجماع إذا اتصل بالإجتهاد منع من مخالفته، وان كان قبل اتصال الإجماع به يجوز خلافه.

وهذه المسألة تبتنى على مسألة قدمناها[٢] وهي أن الله تعالى يجوز أن يقول لرسوله ﷺ: «أحكم بما شئت[٣] فأنت لا تحكم إلا بالحق ولا تقول إلاَّ الصواب». وقد تقدم في تلك المسألة والله أعلم.

تمَّ كتاب الوصول في الأصول بعون الله وحسن توفيقه. والحمد لله مستمسكاً بعروته ومعتضداً بحوله وقوته وقدرته، وصلى الله على حبيبه وخليله ورسوله محمد صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذريته الطيبين الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وسلم تسليماً كثيراً[٤].

---

(١) في المخطوطة (الاجتهاد) بدل (الاجماع).

(٢) وهي المسألة الأولى من كتاب القياس في هذا الجزء.

(٣) في المخطوطة (بما يثبت) وهو تصحيف.

(٤) ألحق بمخطوطة هذا الكتاب كتابان لإمام الحرمين.
أحدهما: كتاب المجتهدين وهو مأخوذ من كتاب التلخيص في أصول الفقه.
ويقع في إحدى وعشرين لوحة كبيرة.
والثاني: كتاب «العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية» وهو كتاب مطبوع. ويقع في إحدى وثلاثين لوحة كبيرة. ولم يذكر اسم كاتبها، وقد ذكر تاريخ كتابتها في آخر كتاب العقيدة النظامية. وأشار لمكان كتابتها وهو مسجد الشافعي رحمه الله.

وبهذا القدر من التحقيق والتعليق والدراسة نكتفي حامدين الله على التوفيق للتمام ومصلين على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد بن عبدالله وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيرا..

الفهارس



أولاً: فهرس الآيات الكريمة

ثانياً: فهرس الأحاديث

الحديث	رقم الصفحة
أيما إهاب دبغ فقد طهر.	١/٣٢٩
هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به.	١/٣٢٩
في سائمة الغنم زكاة.	١/٣٣١، ٣٣٥، ٣٣٨، ٣٥٣
من أعتق شركاً له في عبد... الحديث	٢/٥٧
تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته.	١/٣٤٣
الماء من الماء.	١/٣٤٣، ٣٤٦
من أكسل فلا غسل عليه.	١/٣٤٣، ٣٤٦
والله لأزيدن على السبعين.	١/٣٤٤، ٣٤٦
مطل الغني ظلم.	١/٣٤٥
لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يَرِيَه خير له من أن يمتلئ شعراً.	١/٣٤٥
لو علمت أن الزيادة على السبعين تنفع لزدت.	١/٣٤٧
إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا.	١/٣٥٣
الصلوات الخمس مكفرة لما بينها من الخطايا إذا اجتنب الكبائر.	١/٣٦١
خذوا عني مناسككم.	١/٣٧١
إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا.	١/٣٧٢، ٢/١٦٩، ١٩٥
إني أقبل وأنا صائم.	١/٣٧٢
لست كأحدكم إني أبيت عند ربي فيطعمني ويسقيني.	١/٣٧٤
رأيت ربي على صورة شاب من صفة كذا.	١/٣٧٦
إن الله تعالى خلق آدم على صورته.	١/٣٧٦
ينزل الله تعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا.	١/٣٧٦
نهى الرسول ﷺ عمر بن الخطاب عن النظر في التوراة	١/٣٨٤

الحديث	رقم الصفحة
يضع الجبار قدمه في النار.	٨٨/٢
ضرس الكافر في النار كجبل أحد.	١٨٩/٢
نضر الله أمرءاً سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه.	١٨٩/٢
من دخل دار أبي سفيان فهو آمن.	١٩١/٢
خبر خيار المجلس.	١٩٢/٢
خبر الوضوء من لمس الذكر.	١٩٢/٢
خبر أبي هريرة في الأكل ناسياً.	١٩٤/٢
خبر القهقهة.	١٩٤/٢
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي.	١٩٧/٢، ٣٧٣
النار والناقوس للنصارى والمجوس فأمر بلالاً أن يشفع الأذان ويوتر الاقامة.	١٩٩/٢
صحيفة الزكاة والديات.	٢٠١/٢
تسوية الرسول ﷺ بين الأصابع في الديات.	٢٠٤/٢
الوضوء مما مست النار.	٢٠٤/٢
أكل ﷺ كتف شاةٍ مصلية ولم يتوضأ	٢٠٤/٢
الشؤم في ثلاث.	٢٠٦/٢
ألا ان مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والأرض لا يختلي خلاها ولا يعضد شجرها ... الحديث	٢١٤/٢
أشفع عمي ولا هجرة بعد الفتح.	٢١٤/٢
لو سمعت ذلك قبل أن أقتله لم أقتله.	٢١٥/٢
إعلام الرسول أن حصون اليمن وبلاد كسرى وقيصر ستفتح	٢١٦/٢
ستفترق أمتي نيفاً وسبعين فرقة، واحدة ناجية والباقون في النار.	٢٣٩/٢

ثالثاً: فهرس الآثار

ملحوظة:

رتبت الأحاديث والآثار حسب ورودها في النص لأنه لا فائدة من ترتيبها حسب حروف الهجاء حيث أن معظمها أجزاء من أحاديث أو مروية بالمعنى.

رابعاً: فهرس الأشعار

البيت		رقم الصفحة
ومـا نيـل المطالـب بالتمـني	ولكن تؤخـذ الدنيـا غلابـا	١/٨
لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم	ولا سراة إذا جهالهم سادوا	١/٤٨
وليس يصـح في الأفهام شيء	إذا احتـاج النهـار إلى دليـل	١/٥٩
فقلـت لـه لمـا تمطي بصلبـه	وأردف أعجـازا ونـاء بكلكـل	١/٩٨
وليـل كموج البحر أرخى سدوله	عـلـيّ بأنواع الهموم ليبتـلي	١/١٠٢
فقلـت لـه لمـا تمطي بصلبـه	وأردف أعجـازاً ونـاء بكلكـل	١/١٠٢
إلا أيها الليل الطويل ألا انجلي	بصبحٍ وما الاصباح منك بأمثل	١/١٠٢
إن الكـلام لفي الفؤاد وانمـا	جعـل اللسان على الفؤاد دليلا	١/١٣٠
هـل من حلوم لأقوام فتنذرهم	ما جرب الناس من عضٍ وتضريس	١/٢١٦
أتوا نـاريٍ فقلـت منون أنتم	فقالوا الجن، قلت عموا ظلاما	١/٢١٦
وبلـــدة ليس بهــا أنيس	إلا اليعافـــير وإلا العيس	١/٢٤٥
وقفت بها اصيلا لا أسائلها	أعيـت جوابا وما بالربع من أحد	١/٢٤٥ ٢/١١
إلا أواري لأيـاً مـا أبينهـا	والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد	١/٢٤٦
أدوا الـتي نقصت تسعين من مائة	ثم ابعثوا حكماً بالحـق قوّالا	١/٢٥٠
ولولا البـداء سميته غير هائب	ووصـف البداء نعت لمن يتقلب	
ولولا البـداء ما كان فيه تصرب	وكـان كنـار حرهـا يتلهـب	
وكـان كنور مشرق بطبيعـة	وبـالله عن فعل الطبائع يرغب	٢/١١

خامساً: فهرس الأعلام الواردة في الكتاب

ملاحظة

هذا الفهرس مرتب على حروف الهجاء حسب وروده في المخطوطة وإذا كان العَلَم يبدأ بأم أو بأب وأو ابن أو أل التعريف لم اعتبرها.

ولم أذكر في هذا الفهرس إلا الأعلام الواردة في المخطوطة فقط وقد أعرضت عن ذكر الأعلام الواردة في الحواشي. وغالباً أثبت الاسم مرة واحدة إذا ورد في المخطوطة أكثر من مرة في المسألة الواحدة

وقد وضعت الصفحة التي ترجم للعلم فيها بين قوسين.

سادساً: فهرس الطوائف

سابعاً: فهرس المراجع

أ- القرآن وعلومه:

- أحكام القرآن. لأبي بكر الجصاص. المتوفى سنة ٣٧٠هـ. طبع استانبول سنة ١٣٣٥هـ.
- تفسير الطبري. تأليف محمد بن جرير الطبري. المتوفى سنة ٣١٠هـ. طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٨٨هـ.
- تفسير القرطبي المسمى بالجامع لأحكام القرآن. لمحمد بن أحمد القرطبي. المتوفى سنة ٦٧١هـ. طبع دار الكتاب العربي سنة ١٣٨٧هـ.
- تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) لأبي الفداء بن كثير. المتوفى سنة ٧٧٤هـ. طبع دار الفكر سنة ١٣٨٩هـ.
- تفسير البيضاوي المسمى بأنوار التنزيل. الطبعة الثانية بمطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٥هـ.
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور. لجلال الدين السيوطي. المتوفى سنة ٩١١هـ. طبع المطبعة الإسلامية بطهران سنة ١٣٧٧هـ.
- فتح القدير الجامع بين فني الراوية والدراية لمحمد بن علي الشوكاني. المتوفي سنة ١٢٥٠هـ. طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٥١هـ.
- مختصر تفسير ابن كثير. لمحمد بن علي الصابوني. الطبعة السابعة بمطبعة دار القرآن الكريم بيروت سنة ١٤٠٢هـ.
- منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والاعجاز. للشيخ محمد الامين الجكني الشنقيطي. المتوفى سنة ١٣٩٣هـ بمكة الملحق بالجزء التاسع من أضواء البيان. طبع مطبعة المدني بالقاهرة.

- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. وضع لجنة من مجمع اللغة العربية. طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣م.

ب- السنة وعلومها:

- الإجابة فيما استدركته عائشة على الصحابة.
- اختصار علوم الحديث (مع شرح الباعث الحثيث). للحافظ ابن كثير. المتوفى سنة ٧٧٤هـ. طبع مكتبة دار التراث بالقاهرة سنة ١٣٩٩هـ.
- أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب. للحوت البيروتي. الطبعة الأولى سنة ١٣٥٥هـ. طبع المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة.
- بلوغ المرام. لابن حجر العسقلاني. المتوفى سنة ٨٥٢هـ. طبع المكتبة التجارية بالقاهرة سنة ١٩٢٨م. تحقيق محمد حامد الفقي.
- تأويل مختلف الحديث. لابن قتيبة. المتوفى سنة ٢٧٦هـ. تصحيح محمد زهري النجار. طبع دار الجيل بيروت سنة ١٣٩٣هـ.
- التلخيص الكبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. لابن حجر العسقلاني. طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة.
- تحفة الأحوذي. للعلامة محمد عبد الرحمن المباركفوري. المتوفى سنة ١٣٥٣هـ. طبع مطبعة الفجالة الجديدة بالقاهرة سنة ١٣٨٦هـ.
- توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار. للأمير الصنعاني. المتوفى سنة ١١٨٢هـ. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. طبع الخانجي سنة ١٣٦٦هـ.
- الجامع الصغير. لجلال الدين السيوطي. المتوفى سنة ٩١١هـ. تحقيق محمد أبي الفضل. طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٧٣هـ.
- جامع الأصول. للإمام أبي السعادات مبارك ابن الأثير الجزري. المتوفى سنة ٦٠٦هـ. الطبعة الأولى. مطبعة السنة المحمدية سنة ١٣٦٨هـ.
- جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد. لمحمد بن سليمان وبذيله أعذب الموارد للسيد عبدالله هاشم يماني. طبع سنة ١٣٨١هـ مطبعة دار التأليف.
- جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله لأبي عمر بن عبد البر النمري طبع المنيرية الطبعة الأولى.

- سبل السلام. لمحمد بن اسماعيل الصنعاني المتوفى سنة ١١٨٢هـ. طبع مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٩هـ.
- سلسلة الأحاديث الضعيفة لمحمد ناصر الألباني. الطبعة الرابعة بالمكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٣٩٨هـ.
- السنة قبل التدوين. تأليف محمد عجاج الخطيب. طبع مكتبة وهبة. القاهرة سنة ١٣٨٣هـ.
- سنن الترمذي المسمى بالجامع الصحيح. لأبي عيسى محمد بن عيسى. المتوفى سنة ٢٧٩هـ. تحقيق أحمد شاكر. طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٥٦هـ.
- سنن الدارمي. تحقيق عبدالله هاشم اليماني. طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨٦هـ.
- سنن الدارقطني. للإمام علي بن عمر الدارقطني. المتوفى سنة ٣٨٥هـ. تحقيق عبدالله هاشم يماني. طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨٦هـ.
- سنن البيهقي الكبرى. للإمام أحمد بن الحسين المتوفى سنة ٤٥٨هـ. وبذيلها الجوهر النقي لعلاء الدين بن التركماني. المتوفى سنة ٧٤٥هـ. طبع دائرة المعارف النظامية بالهند.
- سنن أبي داود السجستاني. تحقيق وتعليق أحمد سعد علي. طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٧١هـ.
- سنن ابن ماجة القزويني. المتوفى سنة ٢٧٥هـ. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. طبع عيسى البابي الحلبي سنة ١٩٧٢م.
- سنن النسائي بحاشيته زهر الربى. طبع المطبعة النظامية سنة ١٢٩٦هـ.
- شرح النووي على صحيح مسلم. تحقيق عبدالله أحمد أبو زينة. طبع دار الشعب
- شرح السنة للبغوي. طبع المكتب الإسلامي. دمشق سنة ١٣٩٠هـ.
- شرح الزرقاني على الموطأ. طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٨١هـ.
- صحيح البخاري مع حاشية السندي. للإمام محمد بن اسماعيل البخاري. المتوفى سنة ٢٥٦هـ. تصوير دار الفكر ببيروت.

- صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري. المتوفى سنة ٢٦١هـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. طبع عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٤هـ.
- صحيح ابن حبان. تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان. الطبعة الأولى سنة ١٣٩٠هـ. نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
- صحيح ابن خزيمة. المتوفى سنة ٣١١هـ. تحقيق محمد مصطفى الأعظمي. طبع المكتب الإسلامي سنة ١٣٩٠هـ.
- العلل المتناهية في الأحاديث الواهية لابن الجوزي. المتوفى سنة ٥٩٧هـ. بتحقيق إرشاد الحق. طبع دار نشر الكتب الإسلامية لاهور سنة ١٣٩٩هـ.
- علوم الحديث لابن الصلاح. تحقيق الدكتور نور الدين العتر. نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٦هـ.
- عون المعبود. على سنن أبي داود. مصورة عن نسخة هندية. طبع دار الكتاب ببيروت.
- فتح الباري. شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني. المتوفى سنة ٨٥٢هـ. طبع السلفية بالقاهرة سنة ١٣٨٠هـ.

الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل لأحمد بن عبد الرحمن البنا. الطبعة الأولى سنة ١٣٥٧هـ.

- الفتح الكبير في ضم الزيادة للجامع الصغير. لجلال الدين السيوطي. جمع الشيخ يوسف النبهاني. طبع دار الكتب العربية الكبرى بمصر سنة ١٣٥٠هـ.
- فيض القدير. شرح الجامع الصغير لعبد الرؤوف المناوي. الطبعة الأولى. طبع مطبعة مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية الكبرى بمصر سنة ١٣٥٦هـ.
- كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس للعجلوني. المتوفى سنة ١١٦٢هـ. طبع مكتبة القدسي سنة ١٣٥١هـ بالقاهرة.

- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين علي بن حسام الهندي. المتوفى سنة ٩٧٥هـ. طبع مكتبة التراث الإسلامي بحلب.
- اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان. لمحمد فؤاد عبد الباقي. طبع دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٣٦٨هـ.
- مسند أحمد بن حنبل الشيباني. طبع دار صادر للطباعة والنشر بيروت.
- مسند الطيالسي أبي داود. المتوفى سنة ٣٠٤هـ. الطبعة الأولى سنة ١٣٧٢هـ. بالمطبعة المنيرية بالأزهر.
- مسند ابن الجارود. والمتوفى سنة ٣٠٧هـ. تحقيق عبدالله هاشم اليماني. طبع مطبعة الفجالة الجديدة سنة ١٣٨٢هـ.
- المستدرك على الصحيحين. للحاكم النيسابوري محمد بن عبدالله. المتوفى سنة ٤٠٥هـ. طبع مطابع النصر الحديثة بالرياض.
- مشكل الآثار لأبي جعفر الطحاوي. المتوفى سنة ٣٢١هـ. طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن سنة ١٣٣٣هـ.
- مشكاة المصابيح. تأليف ولي الدين محمد بن عبدالله الخطيب التبريزي. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. منشورات المكتب الإسلامي سنة ١٣٨٠هـ.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي. المتوفى سنة ٨٠٧هـ. طبع مطبعة القدسي سنة ١٣٥٢هـ.
- معرفة علوم الحديث للحاكم النيسابوري. طبع دائرة المعارف العثمانية. نشر الدكتور السيد معظم حسين.
- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي. نشر الدكتور ونسنك. طبع مكتبة بريل في مدينة ليدن سنة ١٩٣٦م.
- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة للسخاوي. المتوفى سنة ٩٠٢هـ. طبع دار الأدب العربي للطباعة سنة ١٣٧٥هـ.
- منتقى الأخبار. تأليف مجد الدين عبد السلام بن عبدالله بن تيمية. المتوفى سنة ٦٥٢هـ. طبع المطبعة السلفية بالقاهرة.

- الموطأ لمالك بن أنس. تعليق محمد فؤاد عبد الباقي. طبع عيسى البابي الحلبي سنة ١٣٧٠هـ.
- الموضوعات لابن الجوزي جمال الدين أبي الفرج. المتوفى سنة ٥٩٧هـ. تحقيق عبد الرحمن عثمان. طبع المكتبة السلفية بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٨هـ.
- موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان. تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة. المطبعة السلفية.
- النهاية لابن الأثير الجزري في غريب الحديث. المتوفى سنة ٦٠٦هـ. تحقيق طاهر أحمد الزاوي والطناجي. طبع عيسى البابي الحلبي سنة ١٣٨٣هـ.
- نصب الراية لأحاديث الهداية للعلامة جمال الدين الزيلعي الحنفي. المتوفى سنة ٧٦٢هـ. طبع المكتبة الإسلامية سنة ١٣٩٣. وبهامشها بغية الألمعي.
- نيل الأوطار. شرح منتقى الأخبار تأليف محمد بن علي الشوكاني. المتوفى سنة ١٢٥٠هـ. طبع مصطفى البابي الحلبي الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٠هـ.
- هداية الباري إلى ترتيب أحاديث البخاري للشيخ عبد الرحيم عنبر الطهطاوي. طبع مطبعة الإستقامة سنة ١٣٥٣هـ في جزئين.

حـ- الفقه وأصوله

- الأحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي. المتوفى ٦٣٥هـ. طبع محمد علي صبيح سنة ١٣٨٧هـ.
- الاحكام في أصول الأحكام لابن حزم الأندلس الظاهري. المتوفى سنة ٤٥٦هـ. طبع مطبعة العاصمة بالقاهرة.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تأليف محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ٢٥٠هـ الطبعة الأولى طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٥٦هـ
- اعلام الموقعين عن رب العالمين لشمس الدين بن قيم الجوزية. المتوفى سنة ٧٥١هـ تحقيق عبد الرحمن الوكيل. طبع الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨٨هـ.
- الأم للإمام محمد بن إدريس الشافعي. المتوفى سنة ٢٠٤هـ. تحقيق محمد زهري النجار. طبع الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨١هـ.

- أصول السرخسي. المتوفى سنة ٤٩٠هـ. تحقيق أبي الوفا الأفغاني. طبع دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٧٢هـ.
- الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام. المتوفى سنة ٢٢٤هـ. تحقيق وتعليق محمد خليل هراس. طبع مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٥هـ.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل لعلاء الدين المرداوي الحنبلي. المتوفى سنة ٨٨٥هـ. تحقيق محمد حامد الفقي. طبع السنة المحمدية سنة ١٣٧٥هـ.
- البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني. المتوفى سنة ٤٧٨هـ. تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب. الطبعة الأولى بمطابع الدوحة الحديثة سنة ١٣٩٩هـ.
- التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة عبيدالله بن مسعود. المتوفى سنة ٧٤٧هـ. طبع المطبعة الأميرية سنة ١٣٢٢هـ.
- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول. لعبد الرحيم الأسنوي الشافعي. المتوفى سنة ٧٧٧هـ. طبع الهند ونشر مكتبة النهضة بمكة سنة ١٣٨٧هـ.
- التحقيقات المرضية في المباحث الفرضية لصالح الفوزان. طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ١٤٠٠ الطبعة الثانية.
- التلويح على التوضيح للإمام سعد الدين التفتازاني. المتوفى سنة ٧٩٢هـ. طبع الأميرية بمصر سنة ١٣٢٢هـ.
- تيسير التحرير لمحمد أمين الحنفي. شرح كتاب التحرير لابن الهمام. طبع مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٥٠هـ.
- جمع الجوامع بحاشية العطار. طبع المطبعة العلمية سنة ١٣١٦هـ.
- جمع الجوامع بحاشية البناني. طبع عيسى البابي الحلبي بمصر.
- حاشية البدخشي على نهاية السول المسماه بمنهاج العقول. طبع محمد علي صبيح مع نهاية السول للأسنوي.
- حاشية ابن عابدين المسماة برد المحتار. دار احياء التراث العربي بيروت
- حاشية الباجوري على شرح الشنشوري. طبع مصطفى البابي الحلبي عام ١٣٥٥هـ.

- روضة الناظر وجنة المناظر لموفق الدين بن قدامة. المتوفى سنة ٦٣٠هـ. طبع جامعة الإمام محمد بن سعود.
- الرسالة للإمام الشافعي. تحقيق أحمد محمد شاكر. طبع مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٥٨هـ.
- الروض المربع. بشرح زاد المستقنع للعلامة منصور البهوتي. المتوفى سنة ١٠٥١هـ مطبعة دار السعادة بالقاهرة سنة ١٣٩٠هـ.
- روضة الطالبين للإمام أبي زكريا محي الدين النووي. المتوفى سنة ٦٧٦هـ. طبع المكتب الإسلامي بدمشق.
- شرح تنقيح الفصول للإمام شهاب الدين أبو العباس القرافي. المتوفى سنة ٦٨٤هـ. حققه طه عبد الرؤوف سعد نشر مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٣هـ.
- شرح الكوكب المنير للفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار. المتوفى سنة ٩٧٢هـ. تحقيق الزحيلي ونزيه حماد. طبع دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠٠هـ.
- شرح الكنز للزيلعي. طبع المطبعة الأميرية الطبعة الأولى سنة ١٣١٥هـ.
- شرح مختصر ابن الحاجب لعضد الملة والدين. المتوفى سنة ٧٥٦هـ. نشر مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٣هـ. ومعه حاشية التفتازاني والجرجاني.
- الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي. توزيع دار الفكر.
- شفاء الغليل لحجة الإسلام الغزالي. المتوفى سنة ٥٠٥هـ. تحقيق الدكتور حمد الكبيسي. طبع مطبعة الإرشاد ببغداد سنة ١٣٩٠هـ.
- العذب الفائض. شرح ألفية الفرائض. طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٧٢هـ
- العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى. المتوفى سنة ٤٥٨هـ. تحقيق وتعليق الدكتور أحمد سير مباركي. طبع مؤسسة الرسالة بيروت سنة ١٤٠٠هـ.
- فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم الحراني. المتوفى سنة ٧٢٨هـ

- فتاوى ابن الصلاح الشهرزوري. المتوفى سنة ٦٤٣هـ. في التفسير والحديث والأصول والعقائد. لا يوجد اسم للمطبعة ولا سنة الطبع.
- فتح القدير لابن الهمام الحنفي. طبع الأميرية سنة ١٣١٥هـ.
- الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي. المتوفى سنة ٤٦٣هـ. طبع دار إحياء السنة بدمشق.
- الفوائد الجلية في المباحث الفرضية. لعبد العزيز بن باز. الطبعة الثانية بمطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٦٧هـ.
- القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام البعلي الحنبلي. المتوفى سنة ٨٠٣هـ. طبع مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٧٥هـ.
- القياس الشرعي لأبي الحسين البصري المعتزلي. ملحق بالمعتمد. المطبوع بالكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٥١م.
- كشاف القناع على متن الاقناع للعلامة منصور البهوتي. المتوفى سنة ١٠٥١هـ. مطبعة الحكومة السعودية بمكة سنة ١٣٩٤هـ.
- اللمع في أصول الفقه لأبي اسحاق الشيرازي. المتوفى سنة ٤٧٦هـ. طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٥٨هـ.
- المبسوط للسرخسي. طبع مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٤هـ.
- المحلى لابن حزم الأندلسي الظاهري. المتوفي سنة ٤٥٦هـ. طبع المنيرية سنة ١٣٥٢هـ.
- المحصول في علم الأصول لفخر الدين الرازي. المتوفى سنة ٦٠٦هـ. تحقيق الدكتور طه جابر. طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ١٤٠١هـ.
- المجموع شرح المهذب. للعلامة أبي زكريا محي الدين النووي. المتوفى سنة ٦٧٦هـ. طبع إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة.
- مختصر المزني على هامش الأم. تحقيق محمد زهري النجار. طبع الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨١هـ.
- المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس. طبع الخشاب سنة ١٣٢٥هـ.
- مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت. طبع الأميرية.

- المستصفى من علم الأصول لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي. طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٩١هـ.
- المسودة في أصول الفقه لآل تيمية مجد الدين وشهاب الدين وتقي الدين. طبع مطبعة المدني بالقاهرة سنة ١٣٨٤هـ.
- المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي. المتوفى سنة ٤٣٦هـ. طبع الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٥١م.
- المغني لابن قدامة الحنبلي. المتوفى سنة ٦٣٠هـ. طبع دار الكتاب العربي ببيروت سنة ١٣٩٢هـ.
- ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل لابن حزم الأندلسي الظاهري. طبع مطبعة جامعة دمشق سنة ١٣٧٩هـ.
- المنخول من تعليقات الأصول لحجة الإسلام الغزالي. تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو. طبع دار الفكر بدمشق سنة ١٣٩٠هـ.
- منهج عمر بن الخطاب في التشريع للدكتور محمد بلتاجي. طبع دار الفكر العربي بالقاهرة.
- المهذب لأبي اسحق الشيرازي الشافعي. المتوفى سنة ٤٧٦هـ. طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٧٩هـ.
- النبذ في أصول الفقه لابن حزم الأندلسي الظاهري. المتوفى سنة ٤٥٦هـ. تحقيق وتعليق الدكتور أحمد حجازي السقا. طبع مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٤٠١هـ
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين الرملي المصري الشهير بالشافعي الصغير المتوفى سنة ١٠٠٤هـ. طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٨٦هـ.
- نهاية السول للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ. طبع محمد علي صبيح بمصر.

د- كتب العقائد والفرق:

- الأربعين لفخر الدين الرازي. المتوفى سنة ٦٠٦هـ الطبعة الأولى بحيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٥٣هـ.

- الأسماء والصفات للبيهقي. المتوفى سنة ٤٥٨هـ. تحقيق محمد زاهد الكوثري تصوير دار إحياء التراث العربي. بيروت.
- تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام الأشعري لمؤرخ الشام علي بن الحسن بن عساكر المتوفى سنة ٥٧١هـ. طبع مطبعة التوفيق بدمشق. نشر القدسي سنة ١٣٤٧هـ.
- تلبيس إبليس للحافظ جمال الدين أبي الفرج بن الجوزي البغدادي. المتوفى سنة ٥٩٧. طبع مطبعة النهضة بمصر سنة ١٣٤٧هـ.
- الخصائص الكبرى لجلال الدين السيوطي. المتوفى سنة ٩١١هـ. تحقيق محمد خليل هراس. طبع دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة ١٣٨٦هـ.
- الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغاني. نقلها من الفارسية للعربية الشيخ محمد عبده. طبع مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٥م.
- الحور العين للحميري اليمني المتوفى سنة ٥٧٣هـ. تحقيق كمال مصطفى. طبع مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٤٨م.
- الفرق بين الفرق لعبد القاهر بن طاهر البغدادي. المتوفى سنة ٤٢٩هـ. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. طبع مطبعة المدني بالقاهرة.
- المذاهب الإسلامية لمحمد أبي زهرة. طبع الفكر العربي القاهرة- سنة ١٣٩١هـ.
- محصل أفكار المتقدمين لفخر الدين الرازي مع تعليق نصير الدين الطوسي. طبع المطبعة الحسينية سنة ١٣٢٣هـ.
- مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري. المتوفى سنة ٣٣٠هـ. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. الطبعة الأولى ١٣٦٩هـ بالنهضة المصرية.
- الملل والنحل للشهرستاني. تأليف أبي الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني. تحقيق عبد العزيز الوكيل. طبع دار الاتحاد العربي بالقاهرة سنة ١٣٨٧هـ.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي الظاهري. المتوفى سنة ٤٥٦هـ الطبعة الأولى بالأدبية بالقاهرة سنة ١٣٢٠هـ وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني.
- المواقف مع شرحه لعضد الملة والدين الإيجي. طبع القسطنطينية سنة ١٩٢٨م.

هـ- كتب اللغة والأدب:

- أخبار النحويين البصريين لأبي سعيد السيرافي. المتوفى سنة ٣٦٨هـ. تحقيق طه الزيني. طبع مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٣٧٤هـ.
- انباه الرواة على أنباء النحاة لجمال الدين القفطي. تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم طبع دار الكتب المصرية سنة ١٣٦٩.
- الأغاني لأبي فرج الأصفهاني. المتوفى سنة ٥٧٦ هـ. مصور عن طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٨٣هـ.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك تأليف ابن هشام المتوفى سنة ٧٦١هـ. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. طبع السعادة بمصر سنة ١٣٨٦هـ.
- البلغة في تاريخ أئمة اللغة لمحمد بن يعقوب الفيروزابادي. المتوفى سنة ٨١٧هـ. تحقيق محمد المصري. طبع دمشق سنة ١٩٧٢م.
- تاج العروس للزبيدي. طبع دار صادر ببيروت سنة ١٣٨٦هـ.
- تاريخ الأدب العربي لعمر فروخ. طبع دار العلم للملايين ببيروت سنة ١٣٨٨هـ.
- ترتيب القاموس المحيط للطاهر أحمد الزاوي. الطبعة الثانية بدار احياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٣٩٠هـ.
- تهذيب الأسماء واللغات لأبي زكريا محي الدين النووي المتوفى سنة ٦٧٦هـ. طبع المطبعة المنيرية بمصر. تصوير دار الكتب العلمية ببيروت.
- حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك. طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٤٠م.
- خزانة الأدب لعبد القادر بن عمر البغدادي. المتوفى سنة ١٠٩٣هـ. الطبعة الأولى بالميرية ببولاق.
- الخصائص لابن جني. المتوفى سنة ٣٩٢هـ. تحقيق محمد علي النجار. طبع دار الهدى للطباعة والنشر ببيروت الطبعة الثانية.
- الدرر اللوامع على همع الهوامع لأحمد بن الأمين الشنقيطي. طبع المعرفة بيروت سنة ١٣٩٣هـ.

- ديوان النابغة. تحقيق كرم البستاني. طبع دار صادر بيروت.
- شرح ديوان الأخطل. لأنطون صالحاني. طبع اليسوعية بيروت.
- شرح التلخيص للقزويني لعبد الرحمن البرقوقي. الطبعة الثانية بالمطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٣٥٠هـ.
- شرح المفصل. لمحمود بن عمر الزمخشري. المتوفى سنة ٥٣٨هـ طبع دار الجيل بيروت.
- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك. طبع دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة.
- شرح شذور الذهب. لابن هشام. ترتيب وتعليق عبد الغني الدقر. طبع دار الكتب العربية.
- شرح شواهد شروح الألفية. للعيني. مطبوع بهامش خزانة الأدب للبغدادي في بولاق سنة ١٢٩٩هـ.
- شرح شواهد الكتاب لسيبويه للسيرافي. المتوفى سنة ٣٨٥هـ. تحقيق محمد علي الرميح. طبع مطبعة الفجالة بالقاهرة سنة ١٣٩٤هـ.
- شرح ديوان جرير. لمحمد عبدالله الصاوي. طبع مكتبة دار الحياة بيروت.
- شرح ديوان المتنبي. للعكبري. طبع الشرقية سنة ١٣٠٨هـ.
- شرح ديوان الأخطل لإيليا سليم الحاوي. نشر دار الثقافة بيروت.
- الشعر والشعراء لابن قتيبة. تحقيق أحمد محمد شاكر. طبع دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٦م.
- شعر الهذليين في العصر الجاهلي والإسلامي للدكتور أحمد كمال زكي.
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا تأليف أبي العباس القلقشندي. المتوفي سنة ٨٢١هـ. مصورة عن الطبعة الأميرية. طبع المؤسسة المصرية العامة.
- طبقات النحويين واللغويين لمحمد بن حسن الزبيدي الأندلسي. المتوفى سنة ٣٧٩هـ تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم. طبع دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٣م.
- القاموس المحيط للفيروزبادي. المتوفى سنة ٨١٧هـ. طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧١هـ.

- الكتاب لسيبويه. تحقيق عبد السلام محمد هارون. طبع الهيئة المصرية العامة سنة ١٩٧٧م.
- الكني والألقاب لعباس القمي. المطبعة الحيدرية بالنجف سنة ١٣٨٩هـ.
- لسان العرب لابن منظور الإفريقي. المتوفى سنة ٧١١هـ. طبع مطبعة دار صادر بيروت سنة ١٣٧٤هـ.
- اللباب لابن الأثير الجزري. المتوفى سنة ٦٣٠هـ. طبع مطبعة القدسي بالقاهرة سنة ١٣٦٩هـ.
- مراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي. تحقيق أبي الفضل ابراهيم. الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥م.
- المزهر لجلال الدين السيوطي. تحقيق محمد أبي الفضل وجماعة طبع دار إحياء الكتب العربية.
- المصباح المنير لأحمد بن محمد المقري الفيومي. المتوفى سنة ٧٧٠هـ. طبع المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٩٠٩م.
- معاهد التنصيص على شواهد التلخيص للعباسي. المتوفى سنة ٩٦٣هـ. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. طبع مطبعة السعادة سنة ١٩٤٧م.
- معجم الأدباء لياقوت بن عبدالله الحموي. المتوفى سنة ٦٢٦هـ. تحقيق الدكتور أحمد فريد الرفاعي. طبع مطبعة دار المأمون بالقاهرة سنة ١٣٥٧هـ.
- مصادر الدراسة الأدبية ليوسف داغر. المطبعة المخلصية صيدا سنة ١٩٦١م
- مفتاح العلوم للسكاكي. المتوفى سنة ٦٢٦هـ. الطبعة الأولى بمطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٥٦هـ.
- همع الهوامع شرح الجوامع. تحقيق عبد السلام هارون والدكتور عبد العال. مطبعة الحرية ببيروت سنة ١٣٩٤هـ.

و- التاريخ والتراجم:

- آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم الرازي. تحقيق الشيخ عبد الغني عبد الخالق طبع السعادة سنة ١٣٧٢هـ.

- الأعلام لخير الدين الزركلي. المتوفى سنة ١٩٧٦م. الطبعة الثالثة بمدينة ليدن سنة ١٩٣٤م.
- الأنساب لعبد الكريم السمعاني. المتوفى سنة ٥٦٢هـ. طبع مكتبة المثنى سنة ١٩٧٠م.
- الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني. المتوفى سنة ٨٥٢هـ. الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٨هـ.
- الاستيعاب في أسماء الأصحاب لابن عبد البرّ النمري القرطبي المالكي. المتوفى سنة ٤٦٣هـ. الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بالقاهرة بهامش الإصابة سنة ١٣٢٨هـ.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة لعلي بن محمد الجزري. المتوفي سنة ٦٣٠هـ. مطبعة الفجالة بمصر.
- أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام لعمر رضا كحالة. طبع المطبعة الهاشمية. بدمشق.
- البداية والنهاية لابن كثير. المتوفى سنة ٧٧٤هـ. مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٥١هـ.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين السيوطي. المتوفى سنة ٩١١هـ. تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم. الطبعة الأولى طبع عيسى البابي الحلبي سنة ١٣٨٤هـ.
- التاريخ الكبير لمحمد بن اسماعيل البخاري. المتوفى سنة.٢٥٦هـ. طبع حيدر آباد الدكن بمطبعة دائرة المعارف العثمانية ١٣٩٠هـ.
- تاريخ الأدب العربي لبروكلمان مع ذيله. المطبوعة باللغة الألمانية.
- تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي. المتوفى سنة ٩١١هـ. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. الطبعة الرابعة بالمكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة سنة ١٣٨٩هـ.
- تاريخ بغداد للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي. المتوفي سنة ٤٦٣هـ نشر دار الكتاب العربي. بيروت.

- تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام للحافظ الذهبي. نشر مكتبة القدسي.
- تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس تأليف الشيخ حسين الديار بكري. طبع مؤسسة شعبان بيروت.
- تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك لأبي جعفر الطبري. المتوفى سنة ٣١٠هـ. تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم. الطبعة الثانية بدار المعارف بالقاهرة.
- التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول لصديق حسن. المتوفى سنة ١٣٠٧هـ. تعليق عبد الحكيم شرف الدين. طبع المطبعة الهندية العربية سنة ١٣٨٣هـ.
- التعريفات للجرجاني الحنفي. المتوفى سنة ٨١٦هـ. طبع مكتبة لبنان ببيروت سنة ١٩٦٩م.
- تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني. طبع دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٨٠هـ. تحقيق عبد اللطيف عبد الوهاب.
- تذكرة الحفاظ للذهبي. المتوفى سنة ٧٤٨هـ. نشر دار احياء التراث العربي. بيروت
- تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني. طبع دار صادر. بيروت. مصورة عن طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند سنة ١٣٢٦هـ.
- التذكرة التيمورية بقلم أحمد تيمور باشا. الطبعة الأولى سنة ١٩٥٣م. طبع مطابع دار الكتاب العربي بمصر.
- الجبائيان لعلي فهمي خشيم. الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨م. نشر دار مكتبة الفكر طرابلس ليبيا.
- الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية لعبد القادر بن محمد القرشي، المتوفى سنة ٧٧٥هـ تحقيق عبد الفتاح الحلو. طبع عيسى البابي الحلبي. سنة ١٣٩٨هـ.
- حسن المحاضرة في مصر والقاهرة لجلال الدين السيوطي. المتوفى سنة ٩١١هـ. تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم. طبع عيسى البابي الحلبي الطبعة الأولى سنة ١٣٨٧هـ.

- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني. المتوفى سنة ٤٣٠هـ. طبع دار الكتاب العربي. بيروت. الطبعة الثانية سنة ١٣٨٧هـ.
- خالد بن الوليد للصادق عرجون. الطبعة الثانية طبع مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة سنة ١٣٧٨هـ.
- خطط المقريزي المسمى بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لأحمد بن علي المقريزي. المتوفى سنة ٨٤٥هـ طبع الحلبي.
- خلاصة تهذيب تذهيب الكمال في أسماء الرجال لصفي الدين أحمد بن عبدالله الخزرجي. المتوفى سنة ٩٢٣هـ. نشر مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب سنة ١٣٩١هـ بالتصوير عن طبعة الأميرية ببولاق.
- الدارس في تاريخ المدارس. للنعيمي المتوفى سنة ٩٢٧هـ. تحقيق جعفر الحسني. طبع مطبعة الترقي بدمشق سنة ١٣٧٠هـ.
- دائرة معارف القرن العشرين. لمحمد فريد وجدي. طبع دار المعارف بيروت.
- دائرة المعارف الإسلامية. لجماعة من المستشرقين. طبع دار الشعب.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون. الطبعة الأولى سنة ١٣٥١هـ. مطبعة المعاهد في الجمالية.
- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات. تأليف الخوانساري الشيعي. تحقيق أسد الله اسماعيليان. طبع الحيدرية بطهران سنة ١٣٩٠هـ.
- الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام للسهيلي. المتوفى سنة ٥٨١هـ. طبع الفنية المتحدة بالعباسية سنة ١٩٧٢م.
- سيرة ابن هشام المتوفى سنة ٢١٨هـ. الطبعة الثانية بمطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٧٥هـ. وطبع دار التراث العربي في القاهرة سنة ١٣٩٩هـ بتحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا.
- سيرة عمر لابن الجوزي. طبع السعادة بالقاهرة سنة ١٩٢٤م.
- السيرة النبوية والآثار المحمدية بهامش السيرة الحلبية لأحمد زيني دحلان.
- السمط الثمين في مناقب أمهات المؤمنين. طبع بحلب سنة ١٣٦٤هـ.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي. المتوفى سنة ١٠٨٩هـ طبع المكتب التجاري بيروت.
- صفوة الصفوة. تأليف جمال الدين أبي الفرج بن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧هـ طبع مطبعة الأصيل بحلب. الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩هـ.
- ضحى الإسلام. تأليف أحمد أمين. الطبعة الثامنة طبع الفنية المتحدة بالقاهرة.
- طبقات المعتزلة. تأليف القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي. المتوفى سنة ٤١٥هـ. تحقيق وتعليق علي سامي النشار. طبع دار المطبوعات الجامعية سنة ١٩٧٢م.
- طبقات ابن سعد الواقدي. طبع دار التحرير بالقاهرة سنة ١٣٨٨هـ.
- طبقات الشافعية الكبري لابن السبكي. المتوفى سنة ٧٧١هـ. تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناجي. طبع عيسى البابي الحلبي سنة ١٣٨٣هـ.
- طبقات الشافعية للأسنوي. المتوفى سنة ٧٧٢هـ. تحقيق عبدالله الجبوري طبع مطبعة الإرشاد ببغداد. الطبعة الأولى سنة ١٣٩٢هـ.
- طبقات الشافعية لابن هداية الحسيني. المتوفى سنة ١٠١٤هـ. تحقيق عادل نويهض. طبع دار الآفاق الجديدة بيروت. الطبعة الأولى سنة ١٩٧٢م.
- طبقات الفقهاء للشيرازي الشافعي. المتوفى سنة ٤٦٧هـ. تحقيق الدكتور إحسان عباس. نشر دار الرائد العربي ببيروت سنة ١٩٧٠م.
- طبقات المفسرين للحافظ شمس الدين الداوودي. المتوفى سنة ٩٤٥هـ. تحقيق علي محمد عمر. طبع مطبعة الإستقلال الكبرى بالقاهرة سنة ١٣٩٢هـ. نشر مكتبة وهبة.
- طبقات الحنابلة للقاضي أبي يعلى. تحقيق محمد حامد الفقي. طبع مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٧١هـ وذيله للبغدادي طبع سنة ١٣٧٢هـ.
- طبقات القراء لشمس الدين الذهبي. المتوفى سنة ٧٤٨هـ. تحقيق محمد سيد جاد الحق. الطبعة الأولى بمطبعة دار التأليف سنة ١٩٦٩م.
- العبر في خبر من غبر. للحافظ الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ. تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد. طبع الكويت سنة ١٩٦٠م.

- الفكر السامي للحجوي. طبع الرباط سنة ١٣٤٠هـ.
- الفوائد البهية في تراجم الحنفية. تأليف محمد بن عبد الحي اللكنوي. طبع دار المعرفة بيروت سنة ١٣٢٤هـ.
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين للشيخ عبدالله مصطفى المراغي. الطبعة الثانية سنة ١٣٩٤هـ. نشر أحمد أمين ببيروت.
- الفهرست لابن النديم. طبع المطبعة الرحمانية بمصر.
- القاموس الإسلامي. لأحمد عطية الله. طبع النهضة المصرية سنة ١٣٨٣هـ.
- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي. المتوفى سنة ١١٥٨هـ. طبع كلكتا بالهند. سنة ١٨٦٢م.
- الكامل لابن الأثير الجزري وبهامشه تاريخ الجبرتي. الطبعة الأولى بالمطبعة الأزهرية سنة ١٣٠١هـ.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة وكاتب جلبي. طبع طهران الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٧هـ.
- لسان الميزان لابن حجر العسقلاني. المتوفى سنة ٨٥٢هـ. الطبعة الأولى بحيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٣٠هـ.
- معجم المؤلفين. تأليف عمر رضا كحالة. طبع دار إحياء التراث العربي بيروت سنة ١٣٧٦هـ.
- مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي. المتوفى سنة ٣٤٦هـ. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. طبع شركة الاعلانات الشرقية سنة ١٣٨٦هـ.
- مشاهير علماء الأمصار لمحمد بن حبان البستي. المتوفى سنة ٣٥٤هـ. طبع مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٣٧٩هـ.
- مكاتيب الرسول لعلي حسين الأحمدي. طبع دار المهاجر بيروت.
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لطاش كبري زادة. المتوفي سنة ٩٦٨هـ. طبع مطبعة الاستقلال الكبرى.
- مقدمة ابن خلدون. تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي. الطبعة الأولى سنة ١٩٥٧م.

- المنتظم لابن الجوزي في تاريخ الملوك والأمم. المتوفى سنة ٥٩٧هـ. طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٧هـ.
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان لليافعي. المتوفى سنة ٧٦٨هـ. الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠هـ. عن طبعة دائرة المعارف النظامية بالهند.
- مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي. المتوفى سنة ٥٩٧هـ. طبع مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة ١٣٩٩هـ. تحقيق الدكتور عبدالله التركي.
- المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية لابراهيم بن محمد الباجوري. المتوفى سنة ١٢٧٧هـ. طبع مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٥هـ.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي. المتوفى سنة ٧٤٨هـ. تحقيق علي محمد البجاوي. الطبعة الأولى بمطبعة عيسى البابي الحلبي سنة ١٣٨٢هـ.
- نزهة الألبا للأنباري. المتوفى سنة ٥٧٧هـ تحقيق الدكتور ابراهيم السامرائي. طبع المعارف. بغداد.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. تأليف جمال الدين يوسف بن تغري بردي الأتابكي المتوفى سنة ٨٧٤هـ. طبع المؤسسة المصرية العامة سنة ١٣٨٣هـ.
- هدية العارفين في أسماء المؤلفين وأثار المصنفين. لاسماعيل باشا البغدادي. طبع وكالة المعارف باستانبول سنة ١٩٥١م.
- الوافي بالوفيات للصفدي. المتوفى سنة ٧٦٤هـ. طبع دار صادر. بيروت سنة ١٣٩٣هـ.
- وفيات الأعيان وأنباء ابناء الزمان لابن خلكان. المتوفى سنة ٦٨١هـ. تحقيق الدكتور إحسان عباس. طبع دار صادر. بيروت سنة ١٩٧١م.



فهرس موضوعات الجزء الثاني

الموضوع — الصفحة

كتاب النسخ ١ - ٦٦

الموضوع		الصفحة

الموضوع		الصفحة

الموضوع		الصفحة
المسألة الرابعة	: العلم الحاصل بعد أخبار التواتر ضروري.	١٤١
المسألة الخامسة	: عدد أهل التواتر.	١٤٧
المسألة السادسة	: خبر الواحد إذا اتصلت به القرائن أفاد العلم عند بعض العلماء.	١٥٠
المسألة السابعة	: ليس من شرط الأخبار المتواترة رواية اليهود.	١٥٢
المسألة الثامنة	: لا يشترط في الخبر المتواتر كون الإمام المعصوم مع المخبرين.	١٥٥
المسألة التاسعة	: يجوز التعبد بأخبار الآحاد عقلاً.	١٥٦
المسألة العاشرة	: التعبد بأخبار الآحاد سمعاً.	١٦٣
المسألة الحادية عشرة	: خبر الواحد لا يفيد العلم.	١٧٢
المسألة الثانية عشرة	: يجب العمل بخبر الواحد.	١٧٤
المسألة الثالثة عشرة	: الاحتجاج بالمراسيل.	١٧٧
المسألة الرابعة عشرة	: قبول رواية أهل الأهواء.	١٨٢
المسألة الخامسة عشرة	: زيادة العدل مقبولة.	١٨٦
المسألة السادسة عشرة	: رواية الحديث بالمعنى.	١٨٧
المسألة السابعة عشرة	: خبر الواحد فيما يعم به البلوى مقبول.	١٩٢
المسألة الثامنة عشرة	: إذا خالف الراوي روايته لا يسقط الاحتجاج بها	١٩٥
المسألة التاسعة عشرة	: إذا قال الراوي من السنة كذا انصرف إلى سنة رسول الله ﷺ.	١٩٧
المسألة العشرون	: إذا قال الصحابي أمرنا بكذا انصرف لأمر رسول الله.	١٩٨
المسألة الحادية والعشرون	: رواية الحديث بالمناولة.	٢٠٠
المسألة الثانية والعشرون	: خبر الواحد إذا خالف القياس.	٢٠٢
	كتاب القياس	٢٠٩-٣٣٥
المسألة الأولى	: هل يجوز أن يقول الله لرسوله أحكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالحق	٢٠٩
المسألة الثانية	: حد القياس.	٢١٦

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الموضوع		الصفحة
المسألة الثالثة	لا يجوز أن عرف جميع الأحكام من القياس	٢٢٣
فصل	: في حقيقة الأصل وحقيقة المعلول .	٢٢٥
المسألة الرابعة	: في علة الربا .	٢٢٥
المسألة الخامسة	: في حقيقة المعلول .	٢٢٨
المسألة السادسة	: إذا قال صاحب الشرع حرمت السكر لأنه حلو فهل يفهم منه تحريم كل حلو .	٢٣٠
المسألة السابعة	: يجوز ورود التعبد بالقياس عقلاً .	٢٣٢
المسألة الثامنة	: وقوع التعبد بالقياس .	٢٤٣
المسألة التاسعة	: القياس يجري في الحدود والكفارات والرخص والمقدرات .	٢٤٩
المسألة العاشرة	: يجوز القياس في الأسباب والشروط والحال .	٢٥٦
المسألة الحادية عشرة	: على النافي في إثبات النفي دليل .	٢٥٨
المسألة الثانية عشرة	: هل يجوز أن يكون الأصل المقيس عليه مختلفا فيه	٢٦٠
المسألة الثالثة عشرة	: تعليل الحكم بعلتين .	٢٦٢
المسألة الرابعة عشرة	: التعليل بالعلة القاصرة	٢٦٩
المسألة الخامسة عشرة	: هل الحكم في الأصل يثبت بالنص أم بالعلة	٢٧٤
المسألة السادسة عشرة	: هل الطرد شرط في صحة العلة	٢٧٥
المسألة السابعة عشرة	: هل العكس شرط في العلل السمعية	٢٨١
المسألة الثامنة عشرة	: إذا علق الحكم على اسم مشتق هل يكون مشعراً بالعلية	٢٨٣
المسألة التاسعة عشرة	: المصالح المرسلة	٢٨٦
المسألة العشرون	: قياس الشبه	٢٩٤
المسألة الحادية والعشرون	: هل الطرد والعكس حجة في تصحيح العلل	٢٩٩
المسألة الثانية والعشرون	: قياس الطرد	٣٠٣
المسألة الثالثة والعشرون	: إذا علل الفرع بغير علة الأصل هل يكون القياس صحيحاً .	٣٠٦
المسألة الرابعة والعشرون	: القياس المركب	٣٠٨
المسألة الخامسة والعشرون	: هل على المستدل بيان وجه مناسبة علته	٣١٣

الموضوع		الصفحة











